

A photograph of a concrete wall with a pipe leaking water into a pool. The pipe is on the left side, and water is spraying out of it. The wall is light-colored and textured. The pool of water is dark and occupies the bottom half of the image.

Saberes locales en el mundo global

Huertas, agua y conocimiento
agroecológico en la
Alpujarra Alta Occidental

Cristina Gálvez García

Tesis doctoral
Universidad Pablo Olavide

SABERES LOCALES EN EL MUNDO GLOBAL

Huertas, agua y conocimiento agroecológico
en la Alpujarra Alta Occidental

Cristina Gálvez García

TESIS DOCTORAL

DIRECTOR: Esteban Ruiz Ballesteros [xx]

Doctorado en Estudios Medioambientales



Universidad Pablo Olavide

A los hortelanos y hortelanas de la Alpujarra

“Nos interesa más la ciencia cuando comunica lo que esos hombres
ya saben en la práctica o instintivamente,
pues solo en ello reside la verdadera Humanidad
o relato de la experiencia humana.”

HENRY DAVID THOREAU
Walden (1854)

“En la Alpujarra, el sol, el viento, la lluvia, no son de nadie,
pero la tierra y el agua son de los antiguos que los han puesto ahí [...]

De igual forma que nosotros miramos con admiración
y respeto a los que nos precedieron por lo que nos legaron,
esperemos que los que nos siguen puedan sentir algo parecido
al ver lo que les dejamos.”

JAVIER MARTÍNEZ BILBAO
Pregón de las Fiestas de San Roque,
Pitres, 2005

Agradecimientos

Aunque esté firmado con mi nombre, este trabajo no es solo mío. Mucho es lo que debe a personas y lugares que, de una manera u otra, me han acompañado a lo largo de cuatro años de aprendizajes, errores, alegrías y desalientos, y sin cuya aportación intelectual, emocional y material esta tesis no hubiera sido posible. Cada uno (y una) ha jugado un papel insustituible en este proceso que empezó a fraguarse en Órgiva y que, tras pasar por Sevilla y por los pueblos de la Taha, ha dado sus últimos pasos en el Albaicín granadino. Sirvan estas páginas para agradecer su presencia y su saber y darles el hueco que se merecen en la autoría de este texto; porque al fin y al cabo, no hay obra que no sea colectiva.

En Sevilla es mencionada la de los profesores y compañeros del máster ISAMA de la Universidad Pablo Olavide, sin cuyo estímulo constante la idea de esta tesis jamás hubiera tomado impulso. Gracias por los debates suscitados, el conocimiento compartido y la pasión transmitida dentro y fuera de las aulas, por ser un ejemplo de compromiso con la educación y las ciencias sociales en estos tiempos que corren, difíciles para ambas.

A los compañeros del grupo de investigación del GISAP y, muy especialmente a los del taller de tesis, tengo que agradecerles su paciencia para escuchar una y otra vez la definición de saber ecológico local sin quedarse dormidos ni tirarme los bolígrafos a la cabeza; por sus aportaciones, sus críticas, sus ánimos, por acogerme y ofrecerme sus casas y por las cervezas post-taller, que han hecho que una granadina acabe sintiendo que Sevilla también puede ser su hogar.

El Proyecto “Movilidad sostenible en Andalucía: prácticas y discursos sobre el uso de la bicicleta” del Departamento de Antropología Social de la UPO ha jugado un importante papel en esta investigación. Además de permitirme pagar las facturas durante el último año –algo en absoluto desdeñable para poder concluir una tesis que en ningún momento ha contado con financiación–, ha resultado ser un excelente espacio de intercambio,

aprendizaje y entrenamiento antropológico más allá del ámbito de las huertas alpujarreñas. La última parte de esta tesis se ha ido cerrando entre pedalada y pedalada por las calles granadinas. Cambiar los saberes agroecológicos por las bicicletas me ha permitido tomar la distancia justa para mirar la propia obra desde otro ángulo, coger oxígeno para el sprint final y tomarle el pulso al hermoso trabajo de la etnografía. Gracias a Macarena, Esperanza, Alberto y el resto del equipo “bicicletero” por su apoyo, comprensión y aliento en esta última etapa que parecía que nunca iba a acabar.

Isabel y Elena, compañeras de doctorado, de trabajo y de vida merecen un punto y aparte en esta ronda sevillana. Por las conversaciones inagotables sobre la complejidad, nuestros fallidos proyectos de performances y toda la madeja de risas y lágrimas que hemos gastado juntas, a ellas les debo mucha de la energía que me ha ayudado a concluir este texto.

A Víctor Toledo, al que tuve la suerte de encontrar fugazmente en Sevilla y luego en Granada, he de agradecerle su sincero interés por mi trabajo, su contagiosa fascinación por el sistema hidráulico de la Alpujarra y el hecho de que, con sus artículos y gracias a la milagrosa complicidad de internet, inspirase mi curiosidad sobre algo llamado “etnoecología” muchos años antes de pensar siquiera en realizar una tesis.

Y para cerrar esta parte sevillana quiero agradecerle a Esteban su inestimable labor como guía en este proceso, ya que, desde el primer hasta el último momento, ha sabido acompañar mi trabajo con buenas dosis de paciencia, entusiasmo y respeto, un delicado equilibrio que no es fácil de encontrar. Su capacidad de trabajo, sus observaciones siempre brillantes y un sentido del humor muy del gusto de los indígenas de la Andalucía Oriental han sido un acicate en los momentos de estancamiento, duda y cansancio. Sin sus aportaciones esta investigación hubiera resultado, sin duda, muy diferente.

Empiezo el recorrido de la Alpujarra en Órgiva, donde Javi, Jose Luis y el resto de compañeros del Proyecto “Municipio Andaluz Sostenible” me embarcaron en la emocionante empresa de dar la palabra a los vecinos del lugar. Gracias a Órgiva tuve acceso a un riquísimo material que me proporcionó algunas claves sobre lo que es la Alpujarra Occidental en la actualidad y, sobre todo, fui víctima por primera vez del “gusanillo” alpujarreño, ese que despierta la montaña en los que la visitan.

En la Taha, tengo que agradecer al Ayuntamiento de Pitres y, en especial, a Alberto, su colaboración siempre paciente, capaz de hacerme un hueco en el apresurado trajín diario, y la posibilidad de bucear en los archivos municipales.

A mis vecinos del cortijo Takida, Susana, Javier, Pablo y Milena, gracias por las comidas comunitarias, por las conversaciones en zapatillas y por la disponibilidad para compartir. Y a Lana, Lica y Chuchi, por recibirme cada mañana en la puerta de mi casa con una euforia que solo puede ser canina.

A los vecinos de los pueblos de la Taha y sus alrededores, a todos los hortelanos y hortelanas que me han acogido en sus huertas y sus casas, que me han cedido desinteresadamente su tiempo y su saber, que me han mostrado los entresijos del agua y la tierra y que con su generosidad me han enseñado el valor y la vigencia del don. Gracias por el amor y el tesón con que cuidan la montaña; sin su labor callada, la Alpujarra tal y como la conocemos, la amamos y la disfrutamos, no sería posible. En especial, gracias a Roque, por abrirme siempre las puertas de su casa y por todo el tiempo y la paciencia que ha dedicado a explicarme el funcionamiento del sistema de riego de las Acequias Alta y Baja; a Miguel, por su amistad y su apertura de mente, que no ha necesitado ni bibliotecas ni lugares lejanos para fraguarse; a Eugenio, por su disponibilidad y su cercanía; a Juan, por la alegría con la que cuida de sus hortalizas; a Francisco, que me ha transmitido como nadie lo que significa el amor por la tierra. Gracias también a Juanca, hortelano dedicado y tenaz que no ha podido ver el final de este trabajo pero cuya huella queda en el mismo.

Las mujeres de la Alpujarra merecen, por el ejemplo que suponen de independencia y fortaleza, otro punto y aparte. Tanto las que son hijas de la montaña como las que la han tomado como madre adoptiva en algún momento, cuentan con la mayor de mis admiraciones. Esto, como bien saben algunas, daría para escribir otro libro, pero no es el caso. Quiero agradecer, sin embargo, a Encarna y Araceli, por su energía inagotable; a María Esteban, por trasladarme con sus historias a la Taha de otro tiempo; a María Escoboza, por acogerme amablemente en mis primeras visitas al lugar; a Digna, por su infinito y contagioso entusiasmo.

A Surya, por la abundancia y la belleza que desbordan su casa, sus palabras y sus gestos.
A Imbar, mi hermana de la montaña.

En Granada quiero dar las gracias a mis compañeros y amigos del Museo Cuevas del Sacromonte, que además de permitirme pagar las facturas durante buena parte de este recorrido doctoral, me han regalado un espacio en el que poder trabajar y sentirme, al mismo tiempo, de vacaciones.

A Carmen y a Carlos, mis compañeros de encierro en la recta final de esta tesis, por el intercambio de dudas, deliberaciones y aprendizajes, y porque la vida de ratón de biblioteca siempre se hace más llevadera con un desayuno compartido. Y gracias también a Santi y al equipo de la cafetería del Hospital Real, por preparar las mejores tostadas de Granada.

A Elsa la considero en el equipo granadino, porque aunque ande ahora por otras latitudes tiene alma sureña, como ella bien dice. A ella le debo consejos profesionales, académicos y personales, su complicidad de doctoranda estresada y una inestimable labor de *coach* emocional.

A Nieves, compañera de camino que apareció en esta última etapa aunque parece que estuviera desde hace una vida, le estaré siempre agradecida por sus ánimos y su mirada

lúcida sobre el mundo, pero sobre todo por “las pequeñas llamas” con que ha iluminado mi noche en este tiempo.

A Noemí, amiga-hermana, por disponer siempre de la palabra justa con la que recibirme y por su sentido práctico de lo que debe ser una tesis y el lugar preciso que ha de ocupar en lo –inmensamente– ancho de una vida.

También he de darle las gracias, cómo no, a Joaquín, maquetador e ilustrador de este trabajo, además de compañero insustituible en esta aventura, de una forma u otra.

Por último, a mi familia tengo mucho que agradecerle además de esta tesis, claro está. Sin su apoyo moral y material este trabajo no hubiera sido posible. A Conchi y Juan Carlos, gracias por la complicidad de hermanos mayores.

Y a mis padres, mis primeros maestros, gracias por toda la paciencia y la confianza con que me han acompañado; por sembrar en mí la semilla del cuidado por la vida, y porque, aunque no lo sepan o lo olviden a veces, su sabiduría tiene raíces profundas.

Índice

1. INTRODUCCIÓN [23]

1.1. DE LOS ORÍGENES DE ESTE PROYECTO [25]

1.2. DE LA PERTINENCIA DE ESTUDIAR LOS SABERES ECOLÓGICOS LOCALES [28]

Algunos antecedentes [30]

1.3. ¿QUÉ PRETENDE ESTA TESIS? [32]

1.4. PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO [34]

2. SABER ECOLÓGICO LOCAL, ACCIÓN COLECTIVA Y RESILIENCIA SOCIOECOLÓGICA [35]

2.1. SABER ECOLÓGICO LOCAL [38]

2.1.1. Los saberes locales [41]

2.1.2. El saber local es práctico [44]

2.1.3. Las múltiples dimensiones del saber [45]

2.1.4. El dinamismo de los saberes locales [49]

2.1.5. El saber local es colectivo [51]

2.2. COMUNIDAD, GESTIÓN DE RECURSOS Y CONSTRUCCIÓN DEL SABER [56]

La relación recursiva entre comunidad y acción colectiva [61]

2.3. SOCIOECOSISTEMAS: “LA BELLEZA DE LA UNIDAD” [63]

2.4. RESILIENCIA SOCIOECOLÓGICA [69]

- 2.4.1. Los primeros pasos: de la adaptación a la resiliencia socioecológica en la Antropología [71]
- 2.4.2. Construyendo el marco teórico de la resiliencia socioecológica [72]
- 2.4.3. Para concluir [76]

2.5. LO QUE LA TEORÍA NOS ENSEÑA [76]

3. CÓMO APRENDER LO QUE OTROS SABEN [79]

3.1. LO QUE QUERÍA HACER [82]

3.2. LO QUE HICE [86]

- 3.2.1. Sobre mi vivencia en el campo [87]
- 3.2.2. Sobre las herramientas del trabajo [92]
 - Sobre la recogida de datos [92]
 - Sobre el análisis de los datos [96]
- 3.2.3. Sobre la gente de la Alpujarra y mi relación con ellos [99]

4. LA TAHA [105]

4.1. UNA PRIMERA COMPOSICIÓN [107]

- 4.1.1. Introducción: mito y realidad de la Alpujarra [107]
- 4.1.2. La Alpujarra Alta Occidental [110]
- 4.1.3. La Taha: [113]
 - Algunos datos socioeconómicos [118]
 - Las huertas y los hortelanos [121]
 - El turismo [123]
 - La Taha: ¿entre lo global y lo local? [124]

4.2. BREVE HISTORIA DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA [125]

- 4.2.1. Los primeros pobladores: la sabiduría de la supervivencia [125]
- 4.2.2. El dominio del Islam: la Alpujarra, de territorio hostil a paraíso [127]
- 4.2.3. La conquista castellana, ¿una ruptura del conocimiento? [131]
- 4.2.4. El siglo XIX [134]
- 4.2.5. Saberes que no alimentan: caciquismo, Guerra Civil y posguerra [137]
- 4.2.6. Nuevas promesas, viejos saberes: la emigración de los 60 y el despoblamiento de la Taha [141]
 - Primera etapa: la aventura industrial [141]
 - Segunda etapa: retornados y nuevos emigrantes [146]

4.2.7. **Años 80-90: el saber con nombre extranjero** [149]

De “pelúos” a forasteros: el movimiento neorrural en la Taha [149]

La Taha en el mercado global [155]

5. **LA HUERTA, LUGAR DE CONOCIMIENTO, LUGAR DE VIDA** [161]

5.1. **LA HUERTA, LUGAR DE VIDA** [163]

5.1.1. **Motivaciones para tener una huerta** [164]

5.1.2. **Huerta, integración y estatus en la comunidad** [168]

5.1.3. **Los dones de la huerta: bienes que circulan y construcción de relaciones sociales** [171]

La ayuda en el campo y el trabajo colectivo [174]

Las semillas [176]

La tierra [178]

Los saberes [180]

Un espacio privado que construye un mundo colectivo [182]

La “vuelta a la naturaleza”: cuidado de la tierra y creación de lazos comunitarios [183]

5.2. **LA HUERTA, LUGAR DE CONOCIMIENTO** [185]

Los saberes del hortelano en la Taha: conocimiento, habilidades, valores [186]

Sobre los conocimientos y las habilidades del hortelano [186]

Sobre las actitudes: el espíritu del agrónomo [190]

Sobre la valoración social y la comprensión de los códigos [193]

5.3. **A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN** [196]

6. **¿CÓMO SE APRENDE A CULTIVAR UNA HUERTA? PILARES QUE SUSTENTAN EL APRENDIZAJE AGRÍCOLA** [197]

6.1. **DE LA NECESIDAD A LA AFECTIVIDAD: QUERENCIA POR LA TIERRA E IDENTIFICACIÓN CON EL ENTORNO** [200]

6.2. **LA PRÁCTICA** [208]

6.3. **LA OBSERVACIÓN** [214]

6.4. **LAS RELACIONES DE TRANSMISIÓN E INTERCAMBIO** [216]

6.4.1. **Relaciones de parentesco y herencia del saber:** [217]

El cuestionamiento del saber y la inversión de la cadena de aprendizaje [219]

El relevo generacional [222]

6.4.2. **Transmisión del saber fuera de la familia nuclear** [228]

La huerta local y neorrural: dos miradas, dos universos epistemológicos [230]

Intercambio entre locales y neorrurales: ¿quién aprende de quién? [233]

El trabajo asalariado en torno a la huerta: relaciones de intercambio que generan reciprocidad [238]

Traductores de realidades: las figuras-puente [239]

El mercado, lugar de encuentro [240]

6.5. EL “SABER EXPERTO” [242]

El diálogo entre conocimiento científico y saber local [245]

6.6. NUEVAS VÍAS DE ADQUISICIÓN DEL SABER AGROECOLÓGICO [249]

1.1.1. El uso de Internet [249]

1.1.2. El movimiento *wwoofer* [251]

7 SOBRE EL AGUA [259]

7.1. IMPORTANCIA DEL AGUA EN EL SISTEMA DE LA TAHA [261]

7.1.1. El valor del agua en el imaginario alpujarreño: el ansia por poseer lo que fluye [262]

7.1.2. La trama del agua: interconexiones en el socioecosistema [266]

7.2. EL SISTEMA HIDRÁULICO EN LA ALPUJARRA [269]

7.2.1. De la sierra a la huerta. Origen y recorrido del agua en el sistema hídrico de la Taha [271]

7.3. EL SISTEMA DE REPARTO DEL AGUA [275]

7.3.1. Origen y sentido del reparto del agua en la Alpujarra [275]

7.3.2. Horas y celemines: formas distintas de repartir el mismo bien [280]

El reparto en Pitres y Capilerilla [280]

El reparto en Mecina, Mecinilla y Fondales [284]

El reparto en Ferreirola [290]

El reparto en situaciones extremas [290]

7.3.3. Agua de titularidad privada: fuentes, albercas y nacimientos [291]

7.4. INSTITUCIONES QUE REGULAN EL USO DEL AGUA: LA COMUNIDAD DE REGANTES [293]

Funcionamiento de la comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres: la norma, la costumbre y la práctica [294]

La estructura de la comunidad de regantes: órganos de gobierno y funciones [294]

La comunidad de regantes en la práctica [297]

7.5. EL AGUA, CONTEXTO DE CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN [300]

7.5.1. Relaciones de poder en torno al agua en la Taha [300]

Agua y poder en el interior de la comunidad de regantes [301]

La comunidad de regantes, un mundo de hombres [304]

Comunidad de regantes e instituciones públicas [308]

7.5.2. **Saberes y comunidad: estrategias de gestión y resolución de conflictos en épocas de incertidumbre** [313]

Los conflictos entre regantes [313]

La gestión de la sequía [316]

Estrategias desde lo simbólico: ritos y espiritualidad [321]

8. **EL SABER SOBRE EL AGUA EN LA TAHA** [327]

8.1. **SABERES SOBRE EL AGUA: LA DIFERENCIA ENTRE CONOCER Y DESCONOCER** [329]

8.1.1. **Distintos niveles de conocimiento sobre la gestión del agua en la Taha** [329]

8.1.2. **Códigos de conocimiento y formas de aprendizaje** [335]

8.1.3. **La construcción colectiva del conocimiento sobre el agua** [337]

8.2. **DESINTEGRACIÓN DE LA COMUNIDAD LOCAL Y PÉRDIDA DEL SABER SOBRE EL AGUA** [342]

Los guardianes del saber: de la memoria oral a la escrita [344]

8.3. **¿Y PARA QUÉ QUEREMOS EL AGUA? SABERES ASOCIADOS AL RIEGO** [346]

9. **SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA** [353]

9.1. **LA TAHA COMO SOCIOECOSISTEMA** [355]

9.2. **LA ADQUISICIÓN DEL SABER, UN FENÓMENO MULTIDIMENSIONAL** [358]

9.2.1. **La afectividad y la identificación socioambiental** [358]

9.2.2. **La observación** [359]

9.2.3. **La práctica** [361]

9.2.4. **Relaciones sociales de transmisión e intercambio** [363]

9.3. **EL PAPEL DE LAS RELACIONES SOCIALES EN LA RECREACIÓN DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA** [365]

9.3.1. **Reciprocidad e intercambio** [365]

9.3.2. **La acción colectiva** [367]

9.4. **FUERZAS OPUESTAS, FUERZAS COMPLEMENTARIAS** [370]

9.5. **LOS DOS ÁMBITOS DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA: HUERTAS Y AGUA** [373]

9.6. **EL CAMBIO DEL SABER AGROECOLÓGICO LOCAL: FACTORES Y DINÁMICAS DE TRANSFORMACIÓN** [376]

- 9.6.1. **Criterios de innovación y cambio** [376]
- 9.6.2. **La falsa innovación y la falsa tradición** [378]
- 9.6.3. **El saber de la Taha más allá de sus fronteras** [379]

10. **CONCLUSIONES: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE SABERES, COMUNIDAD Y SOCIOECOSISTEMAS** [381]

- 10.1. **LOS SABERES Y SU TRANSMISIÓN: DINÁMICAS DE ADQUISICIÓN, CREACIÓN Y CAMBIO** [383]
 - 10.1.1. **Tipos de relaciones que conforman el saber agroecológico** [384]
 - 10.1.2. **El papel de la memoria local** [387]
 - 10.1.3. **Mecanismos de innovación y cambio en la reinención del saber** [388]
 - 10.1.4. **Navegar entre dos aguas: el difícil equilibrio de los saberes locales** [391]
- 10.2. **SABER ECOLÓGICO LOCAL Y SOCIOECOSISTEMA** [393]
 - 10.2.1. **El saber ecológico local como articulador de las relaciones entre los seres humanos y el medio biofísico** [393]
 - 10.2.2. **El saber ecológico local como indicador de la viabilidad de los socioecosistemas** [394]
- 10.3. **SABERES Y COMUNIDAD: LO QUE LA COMUNIDAD APORTA AL SABER, LO QUE EL SABER APORTA A LA COMUNIDAD** [396]
- 10.4. **PARA FINALIZAR** [398]

BIBLIOGRAFÍA [399]

ANEXOS [415]

ANEXO I: **IMÁGENES DEL TRABAJO DE CAMPO** [417]

ANEXO II: **TABLA DE HUERTAS / HORTELANOS** [431]

1

Introducción

1.1. DE LOS ORÍGENES DE ESTE PROYECTO

Esta investigación, como todo proyecto que recorre un camino, es el resultado de múltiples y afortunados encuentros. Surge de una serie de preguntas teóricas, inquietudes académicas y circunstancias personales. Como en todo viaje, en el recorrido se han ido sumando vivencias, lecturas, encuentros y no pocas coincidencias que han hecho posible que lo que en principio era solo una idea haya acabado convirtiéndose en una realidad tangible y concreta.

Tanto la temática como la orientación de esta tesis doctoral tienen que ver en primer lugar con mis propias inquietudes personales y, cómo no, con mi formación académica. Proveniente del ámbito de las Ciencias Experimentales antes que del de las Sociales, heredera de las ideologías “verdes” de finales del siglo XX que tanto han marcado a mi generación¹, la propuesta de una tesis doctoral solo podía responder en mi caso a un intento de “salvar” algo de todo lo que se hallaba, a mi juicio, en serio peligro de desaparecer, que era —es— mucho. Mi intención, en definitiva, era llamar la atención sobre las formas de conocimiento y de organización social que hacen posible la viabilidad de un territorio, y sobre la necesidad de preservar dichas prácticas. Estas constituían para mí una especie en peligro de extinción más, y de sobra es conocida la afición de la antropología por las especies en peligro de extinción, las minorías y los conflictos sociales, algo que, por otra parte, casa a la perfección con la visión —justificadamente— alarmista de los ambientólogos,

1. Recordemos que los 90 y principios del 2000 fueron años decisivos en el avance tanto de problemas ambientales de carácter global como de las teorías y luchas ecologistas; el agujero de la capa de ozono, el cambio climático o desastres petrolíferos de envergadura como el del *Prestige*, entre otros, contaron con el seguimiento de los medios de comunicación, lo que, además de poner de manifiesto el lugar relevante que estaban ocupando los asuntos medioambientales en la sociedad del momento tuvo, sin duda, un calado en la formación y sensibilización de varias generaciones.

que se sienten continuamente en el deber de llamar la atención sobre lo que no funciona en nuestro planeta. El proyecto partió así de una doble preocupación: la del medio ambiente y la de la cultura que lo sustentaba. Si la perspectiva ambiental me llevó a poner la atención sobre el territorio y los recursos, la antropología situó en primer término a las personas que lo construían e interactuaban con él; no era posible, entonces, comprender ni proteger lo uno sin las otras.

Cuando me planteé por primera vez una posible pregunta de investigación, era muy poco lo que tenía medianamente claro. Disponía tan solo de unas cuantas ideas que me rondaban con insistencia la cabeza: mundo agrícola, manejo de recursos, sostenibilidad, conocimiento, tradiciones; conceptos todos bastante imprecisos y espinosos. Básicamente, y por decirlo de alguna manera, sabía que quería centrarme, no tanto en los problemas (aunque los problemas eran el punto de partida) sino en los aportes que una determinada cultura podía hacer a la consecución de una “buena vida”². Imaginaba una suerte de feliz feudo cultural en el que los nativos vivieran en armonía con su entorno, resistiendo a las presiones del capitalismo gracias a tradiciones ancestrales conservadas y transmitidas con celo a lo largo de sucesivas generaciones. Como es lógico, el camino me llevó muy pronto a reconsiderar en profundidad todos mis esquemas de pensamiento, idealizaciones incluidas. Gracias a las primeras lecturas y a las primeras conversaciones, la cultura “diferente” se concretó en la del mundo rural de la montaña andaluza, con menos tintes de exotismo que los trobriandeses de Malinowski pero con una indudable ventaja a la hora de acceder al campo y de conseguir una comprensión profunda de códigos y formas de organización. La idea de las tradiciones dejó paso a las prácticas, mucho más flexibles, inclusivas y adecuadas para explicar el cambio constante en el que toda cultura vive inmersa. La resistencia se transformó en resiliencia, la cual, con todos los debates teóricos que pueda suscitar (necesarios, sin duda) podía aportar más riqueza de matices a la interpretación de la realidad. En cuanto al capitalismo y al resto de elementos macroestructurales, se integraron en un modelo multinivel donde lo local y lo global conviven necesariamente, y en el que la creatividad y el libre albedrío de los individuos tienen tanta cabida como las estructuras de poder en las que se hallan inmersos.

El siguiente paso fue concretar el caso de estudio. La Alpujarra me pareció desde el principio el lugar idóneo por varios motivos. En primer término, es un lugar donde la interrelación entre práctica humana y socioecosistema se hace particularmente evidente,

2. El concepto de *sumak kawsay* o “buena vida”, surgido de la cosmovisión andina, postula una “vida en plenitud” basada en una relación armónica entre ser humano y naturaleza. El bienestar de las sociedades humanas es inseparable del respeto a la naturaleza y el mantenimiento de una relación armónica con esta, armonía que incluye tanto el plano material, como el comunitario y espiritual. Esta noción, que forma parte de la cultura ancestral de los pueblos andinos, ha adquirido en los últimos años relevancia como alternativa a los conceptos de desarrollo y crecimiento económico sobre los que se funda la sociedad en los países del Norte, cobrando relevancia en las agendas políticas de países como Bolivia o Ecuador, con un alto porcentaje de población indígena. Sobre el concepto de *sumak kawsay* como alternativa al modelo neoliberal puede consultarse Dávalos, P. (2008). Para profundizar en la cosmovisión que este propone, ver Macas (2010) y Kowii (2011).

tal y como se plasma en el característico paisaje abancalado de la sierra, surcado por una compleja red venosa de acequias principales y secundarias. La funcionalidad del sistema alpujarreño se basa en una labor agrícola intensa y continuada, y la existencia de una sociedad en el territorio solo es posible gracias a una serie de recursos estratégicos que la comunidad local ha sabido gestionar a lo largo de los siglos. Esta comunicación constante y muy visible entre naturaleza y cultura me resultó un escenario idóneo para acoger las preguntas de investigación que me estaba formulando.

Por otro lado, se trataba de una zona ya conocida en parte para mí, de la que contaba con algunas referencias tanto desde el punto de vista de turista esporádica como, más interesante, desde el laboral. Durante el 2009 tuve la posibilidad de trabajar con una ingente cantidad de material etnográfico recopilado en Órgiva³, lo que me permitió tener una primera idea de las dinámicas y tensiones que en ese momento marcaban la Alpujarra Occidental, así como identificar perfiles sociales que encontraría luego en mi propio caso de estudio.

Por último, es justo señalar que la Alpujarra ejerce sobre mí una especial atracción. A pesar de la cercanía geográfica y cultural, conserva un aire “exótico” que resulta irresistible para cualquiera que guste de una mirada antropológica, como es mi caso. El mito de la Alpujarra, fraguado a lo largo de los siglos y convenientemente renovado y adaptado a los tiempos que corren por las nuevas generaciones de artistas y escritores que recalán en sus pueblos, sigue estando presente en el imaginario colectivo, y sin duda ha tenido su importancia en esta elección.

Pero la Alpujarra es un territorio vasto y heterogéneo; hay muchas alpujarras escondidas bajo su nombre. La que para esta investigación ha resultado interesante desde un principio es la llamada Alpujarra Alta Occidental, donde el turismo, la agroecología, las políticas europeas y los movimientos migratorios han dado lugar a un complejo mosaico de influencias. Para comprender los mecanismos de transmisión y cambio de los saberes locales, nada mejor que un espacio donde se hiciera patente esa doble vocación de cambio y permanencia. El municipio de la Taha acabó siendo el lugar elegido para ello.

Los 18 meses de trabajo de campo en los pueblos de la Taha, distribuidos a lo largo de tres años durante las temporadas de verano-otoño (cuando están más activas las huertas y cuando más necesaria se hace el agua), han supuesto, qué duda cabe, una experiencia inestimable tanto desde el punto de vista investigador como personal. Muchas nuevas cuestiones fueron surgiendo en este tiempo, enriqueciendo las preguntas de partida y aportando matices insospechados a las teorías que hasta entonces me había limitado a leer (supongo que de no haber sido así tendría que sospechar seriamente de los resultados de esta tesis). Así, el saber asociado al agua, que en un principio contaba con un pa-

3. La elaboración del libro “Hablamos de Órgiva” (VAA, 2012), impulsado por la Federación Andaluza de Ciencias Ambientales y el Ayuntamiento de Órgiva, constituyó un diagnóstico participativo de la población local sobre la historia del municipio y los problemas socioambientales a los que se enfrentaba. Se realizaron un total de 200 entrevistas abiertas a vecinos y vecinas de los distintos pueblos en las que se abordaron, entre otras cuestiones, la ritualidad festiva, las dinámicas sociales, las estrategias económicas locales, las prácticas agrícolas y las representaciones del entorno.

pel secundario en la investigación, pasó a cobrar especial relevancia en vista del lugar estratégico que ocupaba en la sociedad local. También la interrelación entre construcción/transmisión del saber y vínculos sociales demostró ser mucho más compleja, profunda y esencial para la comprensión del socioecosistema de lo que en un principio había previsto.

El resultado ha sido, en definitiva, mucho más rico y sorprendente para mí misma de lo que hubiera podido imaginar al principio de la aventura⁴. Queda a juicio del que lo lee determinar si dicho aporte, que considero modesto pero no desdeñable, es igualmente significativo para el mundo académico.

1.2. DE LA PERTINENCIA DE ESTUDIAR LOS SABERES ECOLÓGICOS LOCALES

En los tiempos que vivimos, defender ciertos ámbitos o ciertos temas de investigación puede parecer difícil y, sin embargo, resulta más necesario que nunca. Los más escépticos podrían preguntarme (muchos lo han hecho): ¿qué sentido tiene estudiar el saber agroecológico⁵ en un momento como este? Mucho, pienso yo. Asistimos a un momento oscuro y a la vez prometedor en el devenir de la sociedad y del planeta. Oscuro por la proliferación de desastres naturales y la agudización de desigualdades sociales que día tras día parecen hacerse más visibles en nuestro cotidiano; prometedor porque el derrumbe de las viejas estructuras hace posible que exista el espacio —inimaginable en el apogeo de la sociedad de consumo— para que emerjan nuevas formas de entender y de hacer. No soy la primera ni seré la última que hable de la urgencia que tenemos de empezar a actuar y a pensar de una manera diferente a como hemos venido haciéndolo en el transcurso de los últimos dos siglos; por tanto, en este sentido, no voy a añadir nada nuevo al discurso de pensadores y científicos que han explicado mucho mejor de lo que yo podría hacerlo lo imperioso que resulta este cambio⁶. Pero sí quiero señalar el papel que juegan los saberes en dicho cambio, y por qué —respondiendo a la pregunta de mi imaginario y escéptico interlocutor— su estudio, su comprensión y su puesta en práctica resultan relevantes, muy especialmente en este momento de encrucijada en el que nos encontramos.

En primer lugar, hemos de tener claro que el conocimiento es la herramienta de la que se vale el ser humano para la transformación del medio en el que se desenvuelve, y como

4. La RAE define aventura como “empresa de resultado incierto o que presenta riesgos”. En un cierto sentido, considero que la realización de esta tesis doctoral responde acertadamente a dicha definición.

5. El término “agroecológico” está usado a lo largo de este trabajo en el sentido en que lo usan autores como Altieri (1992) o Toledo y Barrera-Bassols (2008), refiriéndose a aquello que tiene que ver con los agrosistemas, es decir, ecosistemas propiciados y gestionados por el ser humano (y, por tanto, dependientes del mismo) con el objetivo de obtener alimentos, combustibles, fibras, etc. Los agrosistemas son uno de los ecosistemas más representativos a nivel planetario (el 30% de la superficie terrestre está ocupada por los mismos) y que cambian con mayor velocidad e intensidad. (Elliott y Cole, 1989). Cuando nos refiramos a los saberes relativos a las huertas y al agua de riego hablaremos, por tanto, de saberes agroecológicos.

6. Sobre la crisis del conocimiento científico pueden consultarse De Sousa Santos (2003) y Morin (1999, 2008).

tal constituye un mediador fundamental entre la cultura y el medio biofísico. Sin este, el individuo está desconectado del presente. Habitar el mundo es conocerlo, y conocerlo es experimentarlo. La experiencia supone siempre una interacción y una intervención sobre eso que nos rodea, y la intervención deja una huella que a su vez repercutirá en la forma de percibir y de actuar del propio individuo. Conocer los saberes ecológicos desarrollados y usados por un pueblo nos ayuda, pues, a tender puentes entre lo ideático y lo material, entre lo “natural” y lo “humanizado”. El saber constituye una bisagra entre esas dos esferas que habita todo ser humano: este necesita de las técnicas para apropiarse de su entorno, y dichas técnicas vienen dadas tanto por la propia cultura de referencia como por las características biofísicas del medio en cuestión. El saber nos lleva así necesariamente a la interdisciplinariedad; y esta nos permite “aterrizar” en la realidad como lo que es: un entramado para cuya comprensión no pueden separarse los hilos que lo forman.

La implicación más evidente y que más nos interesa aquí de este entramado es la repercusión que el saber ecológico tiene sobre la sostenibilidad de un territorio. Parece obvio que, según sean las prácticas de apropiación de los recursos del entorno por parte de una cultura dada, (prácticas que, sabemos, resultan indisociables de aquello que los individuos aprenden sobre su medio), así será la viabilidad ecológica y social del entorno que habitan. El conocimiento local ha demostrado ser en no pocos casos la clave de la conservación de determinados recursos y del mantenimiento de un socioecosistema. Conocimiento que tiene que ver, no solo con las dinámicas ecológicas y los recursos naturales como tales, sino también con las formas de relación de las personas entre sí. Esto nos lleva inevitablemente a hablar de relaciones sociales de transmisión del saber, de gestión de recursos, de familias y comunidades. Comprender la forma en que las culturas adaptan *el* territorio y se adaptan *al* territorio, habitándolo y sobreviviendo con éxito a lo largo del tiempo, pasa por entender sus saberes sobre el entorno y las formas de organización social que propician dichos saberes.

Tampoco podemos olvidar el potencial que el estudio de los saberes ecológicos ofrece para identificar y mostrar procesos, así como la utilidad que el estudio de los mismos tiene para la comprensión de los fenómenos ecosociales. Poner el acento en los procesos antes que en las estructuras permite asumir más fácilmente el cambio en la explicación de la realidad; un cambio que parece en ocasiones abrupto y puntual, y en otras progresivo y casi imperceptible, pero que, como las mareas, existe siempre. El saber ecológico, fundamentalmente práctico, aplicado, abierto a la experiencia, en reinención permanente, tiene esa capacidad de “actualizar” la imagen que estamos analizando para mostrarnos la dinámica que subyace a la misma, y que es la que dará pie a las imágenes sucesivas. Sabemos que comprender la lógica de la película es mucho más práctico que analizar cada secuencia, sobre todo si lo que nos interesa es saber hacia dónde puede dirigirse el desenlace. El carácter cambiante de los saberes locales nos ayuda en este trabajo.

Por otra parte, hay que señalar el carácter de legitimación que el saber local puede llegar a tener en las luchas de poder de un territorio. El conocimiento puede convertirse en

bandera para autorizar las propias conductas y desautorizar las ajenas, defendiendo el lugar propio frente a los “otros”, los que “no saben”, los que desconocen las leyes y las normas del mismo. Si el conocimiento tecnocrático y abanderadamente “científico” ha sido en muchas ocasiones argumento para acabar con recursos naturales, variedades locales y formas de organización social, el saber local se ha esgrimido en el lado opuesto, como garante del “buen hacer” en un espacio concreto. Claro está que la realidad es mucho más compleja y que rara vez responde a escisiones tan radicales y maniqueas, pero comprender los mecanismos del saber local nos ayuda a conocer los entresijos de las luchas de poder que son parte integrante de toda sociedad.

Por último, no queremos cerrar esta breve justificación sin hacer notar el valor identitario y afectivo que el conocimiento atesorado puede llegar a tener para un pueblo. No todos los saberes son considerados de la misma manera por una sociedad, pero hay algunos que definen el carácter de los que los ponen en juego. En sociedades que han vivido durante siglos en estrecho contacto con la “naturaleza”, los saberes asociados a la gestión y manejo de recursos naturales forman parte de su propia identidad. Estos tienen un valor simbólico además de práctico, *afectivo* además de *efectivo*. Solo por eso, por la identificación que suscitan y el apego con que son vividos, creemos que merecen un hueco en el panorama de las ciencias. Si la pretensión es acercarse a la realidad de la manera más completa posible, la emoción ha de formar parte de esa realidad. El saber ecológico nos permite indagar en esa otra forma de decidir y de hacer que no siempre tiene que ver con la lógica pero que rige los actos más cotidianos, aquellos sobre los que, en definitiva, se construye la vida.

Algunos antecedentes

Los primeros estudios sobre etnoecología⁷ se remontan a los años 50 del siglo XX. Fue Conklin (1954) el primero en utilizar el término *etnoecológico* en su estudio sobre la agricultura de los *Hanunoo* de Filipinas (Conklin en Toledo y Alarcón-Chaires, 2012), inaugurando de esta forma una disciplina que, aunque con irregularidades, ha ido adquiriendo una relevancia cada vez más significativa en el mundo académico. Las primeras investigaciones aparecidas se centraban en la documentación de clasificaciones indígenas de distintos elementos naturales (Reyes, 2007) y, en general, se trataba de estudios fragmentarios y muy parciales (Toledo, 1992), casi exclusivamente taxonómicos, que adolecían de una perspectiva compleja que permitiera integrar las distintas dimensiones del conocimiento ecológico.

La aparición de la ecología cultural en los 60 supuso un nuevo aliciente para los estudios que se interesaban por el conocimiento local de los pueblos. El interés por comprender los

7. La etnoecología ha sido definida desde diferentes disciplinas y enfoques, tratándose de un ámbito de estudio aún en construcción y sujeto, por tanto, a numerosas interpretaciones por parte de los académicos que se ocupan de ella. Reyes la define como el estudio interdisciplinar de los sistemas de conocimiento, prácticas, y creencias de los diferentes grupos humanos sobre su ambiente (Reyes, 2007: 46). Para una información más detallada sobre las diferentes definiciones y perspectivas de la etnoecología, ver Toledo y Alarcón-Chaires (2012).

mecanismos de adaptación de las culturas a un medio ambiente determinado (adaptación que había de incluir, claro está, una serie de conocimientos y habilidades) contribuyó sin duda a avanzar en la comprensión teórica del saber etnoecológico, si bien las investigaciones dedicadas específicamente a este tema siguieron siendo minoritarias, surgidas desde la Biología más que desde las Ciencias Sociales. Una importante excepción es la obra del padre del estructuralismo, Lévi-Strauss, “El pensamiento salvaje” (1967), en la que el autor reflexiona sobre la naturaleza del conocimiento indígena y las formas de apropiación de la naturaleza por parte de las culturas precapitalistas, pero la cual constituye más una reflexión teórica que una etnografía al uso.

En las décadas de los 70 y 80 los estudios etnoecológicos se mantuvieron en estado “latente”, (Toledo y Alarcón-Chaires, 2012), desplazados por el auge de las teorías marxistas y el relativismo cultural radical (Reyes, 2007). Las propuestas surgidas en este periodo desde la antropología, en una época en que se confirmaba el fracaso de la civilización industrial para gestionar adecuadamente la naturaleza (Toledo, 2005) al tiempo que se constataban las brechas sociales en el mundo occidental, ponían el acento en cuestiones de injusticia social, poder y desigualdad, en las que la naturaleza parecía ocupar en cualquier caso un papel secundario. Cualquier cosa que formara parte del orden preexistente fue cuestionada y criticada (Ortner, 1984). Corrientes como la ecología política o la ecología cultural de sociedades campesinas (Reyes, 2007) adquirieron un nuevo impulso nacido del contexto histórico en que se desenvolvían. En este periodo, los movimientos ecologistas se encontraban en auge, y desde el movimiento social se tomó conciencia de la necesidad de unir la reivindicación ambiental a la política, constatándose que la degradación ambiental solía ir unida a la desaparición o aculturación de pueblos enteros.

Ya a finales de los 80 y durante la década de los 90, el conocimiento ecológico local pasa a ser incluido en documentos políticos de relevancia internacional, tales como *Nuestro Futuro Común* (1987) o la *Convención de Diversidad Biológica* (1992), atrayendo el interés de científicos de diferentes disciplinas, activistas, políticos y opinión pública en general (Reyes, 2007). La UNESCO lo considera como herramienta clave en los programas de desarrollo, y un número creciente de autores procedentes tanto de las ciencias sociales como de las naturales lo presentan como resultado y estrategia primordial de adaptación humana al medio ambiente. Los saberes etnoecológicos se descubren así como una forma de entender el mundo diferente a la que predomina en sociedades industriales y postindustriales. En contraste con los sistemas más modernos de producción, se asume que las culturas “tradicionales” tienden a implementar y gestionar los ecosistemas de los que forman parte desde un paradigma científico basado en lo que Toledo define como “racionalidad ecológica” (Toledo, 1992). Este enfoque aborda los saberes etnoecológicos desde una perspectiva más integradora, la cual incluye tanto las prácticas y los conocimientos como el conjunto de creencias y representaciones asociadas a los mismos, así como las relaciones que existen entre las tres dimensiones.

Desde la década de los 90 las publicaciones en materia etnoecológica han ido aumentando, con ciertos puntos de inflexión, de manera progresiva y cada vez más acusada. (Toledo y Alarcón-Chaires, 2012). Hoy en día, el interés por la “racionalidad ecológica” que subyace a dichos saberes está más vigente que nunca. El cambio global es un hecho asumido del que se habla en los paneles científicos más prestigiosos. Los profundos desajustes ecológicos y sociales que se están generando a raíz del mismo, unidos a un proceso de globalización económica cada vez más intenso, han hecho que las carencias del sistema socioeconómico se pongan de manifiesto con más evidencia que nunca. Los abismos en la distribución de recursos a nivel planetario se corresponden con los abismos que se abren entre los sistemas de apropiación humana y el propio entorno natural.

En este escenario, los saberes ecológicos locales aparecen como uno de los reductos más interesantes y con más potencialidades para abrir nuevas perspectivas en la gestión racional de los recursos y en la consecución de la sostenibilidad de los socioecosistemas. Las formas de transmisión del conocimiento y los beneficios que este aporta a individuos y sociedades son temas recurrentes en los estudios etnoecológicos de los últimos años (Reyes, 2007).

La indagación en las pautas sociales de transmisión, adquisición, pérdida, reelaboración y distribución de dichos saberes puede ser un elemento clave en la comprensión de una forma de estar en el mundo, de percibirlo y construirlo en medio de la globalidad sin renunciar al propio modo de ser. Y, si podemos entender cómo en un escenario concreto se entretajan las dinámicas del aprendizaje social, las prácticas y la racionalidad ecológica, podremos dar un paso más en la comprensión de la complejidad socioambiental.

1.3. ¿QUÉ PRETENDE ESTA TESIS?

Antes de avanzar en discursos teóricos o metodológicos conviene poner de manifiesto a qué fin obedece esta tesis y cuáles son los objetivos que han servido de base para comenzar a levantar los muros de su edificio.

El trabajo que aquí presentamos responde a un doble propósito: por un lado, el de *identificar y describir las dinámicas sociales que permiten la generación, transmisión, mantenimiento e innovación del saber local asociado a las huertas y al agua en un contexto de montaña mediterránea*. Por otro, el de *explorar el papel que dicho saber juega en el funcionamiento de la sociedad local y del conjunto del socioecosistema*. Se trata, en definitiva, de abordar el saber etnoecológico tanto desde su origen (sus formas de adquisición y reinversión) como desde el fin al que sirve en la sociedad local y en el medio biofísico en los que se inserta y a los que modifica.

Para ello, nos hemos propuesto una serie de objetivos concretos que nos ayuden en la consecución de nuestro propósito:

En primer lugar, nos resulta imprescindible comprender cuál es el grado de presencia de los saberes locales en las prácticas agrícolas cotidianas (cultivo de huertas y gestión del

agua de riego) de los miembros de nuestra comunidad de estudio; entender el papel que desempeñan tanto en las dinámicas ecológicas como en las sociales, pasadas y presentes. La elaboración de un recorrido histórico por los saberes campesinos de la Taha desde los años 50 hasta la actualidad ha sido la vía elegida para poner de manifiesto la transformación de dichos saberes y del lugar que han ocupado en el socioecosistema local.

Por otro lado, es necesario identificar los mecanismos sociales y los rasgos culturales que permiten la existencia, renovación, transmisión y valoración de dichos saberes, así como los dispositivos de asimilación y/o rechazo de las innovaciones en cuestión de huerta y/o de agua. De esta manera, podemos examinar el grado de permeabilidad del saber local ante influencias externas y las vías de penetración del conocimiento exógeno.

Resulta, por último, indispensable establecer el grado de conexión existente entre el mantenimiento de dicho saber, las dinámicas sociales existentes y el grado de resiliencia del socioecosistema. Comprender la relación que se genera entre conocimiento etnoecológico, relaciones sociales y socioecosistema es la clave que nos permitirá avanzar en la comprensión de la viabilidad socioecológica del territorio.

Partiendo de que el bienestar de los sistemas naturales y sociales está estrechamente relacionado (Berkes y Folke, 1998; Adger, 2000), consideramos que la sostenibilidad del socioecosistema alpujarreño, con un entorno natural creado y recreado por las comunidades humanas a través de los siglos, ha estado profundamente asociada a ciertas prácticas locales (saber ecológico local) y a las formas de transmisión y relación social que lo sostienen. Dicho conocimiento, dinámico, adaptable y creativo a lo largo del tiempo, puede ser un importante elemento para el mantenimiento de la resiliencia socioecológica del sistema.

Desde esta premisa, podemos suponer que la viabilidad del socioecosistema rural alpujarreño es posible gracias a la puesta en juego de determinadas prácticas ecosociales que, mediante la gestión comunitaria del agua de riego y las técnicas de cultivo asociadas, han creado un entorno adecuado para el asentamiento permanente de las comunidades locales. Dicho socioecosistema ha persistido a lo largo de la historia en un contexto cambiante y en ocasiones crítico.

Aunque los cambios socioeconómicos y la crisis del mundo campesino sobrevenida a partir de los años 50 han modificado profundamente el territorio de la montaña alpujarreña y las dinámicas socioecológicas existentes, los saberes locales en torno a las huertas y el regadío siguen arraigados en buena parte de la población de la Taha. Los movimientos migratorios acaecidos a partir de los años 60 y la llegada de nuevos perfiles de habitantes a los pueblos de la sierra han supuesto un impacto considerable sobre los saberes locales y las formas de gestión comunitarias. El grado de incorporación de estas influencias a las prácticas agroecológicas ha sido variable pero indudable, propiciando el diálogo entre tradición e innovación, lo que ha contribuido a su vez a mantener viva la capacidad de respuesta y de reinención de los propios saberes locales.

Así, en la medida en que dichos saberes mantienen su vitalidad y capacidad adaptativa, contribuyen a la cohesión de la sociedad local y a la sostenibilidad del socioecosistema.

1.4. PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO

El trabajo que se desarrolla a continuación consta de diez capítulos agrupados en tres grandes bloques: en el primer bloque se incluyen los capítulos 2, 3 y 4, dedicados a los aspectos teórico-metodológicos que enmarcan toda investigación. El capítulo 2 presenta el marco teórico utilizado, mientras que el 3 se centra en el enfoque metodológico elegido y en las herramientas de recogida de datos, así como en la experiencia del trabajo de campo. En el 4, realizamos una contextualización de nuestro caso de estudio, el municipio de la Taha, y un breve recorrido por la historia de sus saberes agroecológicos, haciendo especial hincapié en los últimos 50 años.

El segundo bloque constituye la parte central de la tesis y está dedicado al agua y a las huertas, los dos pilares sobre los que se construye el saber agroecológico actual en la Taha. El capítulo 5 aborda el sentido que la huerta tiene en la Alpujarra Alta Occidental, su valoración social, las motivaciones que conducen a su mantenimiento y el tipo de conocimientos que se ponen en juego para su cuidado. El capítulo 6 está referido a las formas de aprendizaje, transmisión y renovación de dicho conocimiento, prestando especial atención a las dinámicas sociales que lo propician.

Los capítulos 7 y 8 están dedicados al otro elemento básico del socioecosistema altoalpujarreño, el agua de riego. Siendo la práctica totalidad de las huertas de la zona dependientes, de forma directa o indirecta, de la red de acequias, el agua aparece como un recurso estratégico para su existencia, el cual dispone de sus propios códigos de gestión y conocimiento. En el capítulo 7 aparece una descripción del complejo sistema hídrico alpujarreño y de las formas de gestión adoptadas por las comunidades de regantes locales. En el 8 nos centramos en las formas de adquisición y puesta en juego de este tipo de saber, y en las interconexiones que se establecen entre estas y la organización de la sociedad local.

El capítulo 9 cierra este bloque con unas primeras conclusiones locales sobre el saber agroecológico en la Taha, presentando las distintas variables que facilitan o bloquean el flujo del conocimiento y estableciendo una comparativa entre los saberes de la huerta y aquellos relativos a la gestión del agua.

El tercer bloque, formado por un único capítulo, se corresponde con la discusión final: el capítulo 10 presenta las conclusiones de la investigación y plantea algunas cuestiones que consideramos interesantes como futuras líneas de investigación.

Por último, en los anexos pueden encontrarse un dossier fotográfico de la zona de estudio y una tabla de identificación de huertas y hortelanos en las diferentes localidades en las que se ha hecho trabajo de campo.

2

Saber ecológico local, acción colectiva y resiliencia socioecológica

Nuestro interés al iniciar este trabajo de investigación no era otro que el de comprender con mayor profundidad y de una manera más integrada la gestación, transmisión e influencia de los saberes locales en un sistema que es a la vez biofísico y cultural. Queríamos saber qué significa el conocimiento para un grupo humano dado, qué papel desempeña tanto en la configuración social de la población en cuestión como en la ecológica del entorno con el que esta interactúa.

En la búsqueda de un marco de análisis adecuado en el que inscribir nuestras reflexiones, nos topamos en primer lugar con el campo de la etnoecología, disciplina que tradicionalmente se ha ocupado del conocimiento ecológico local (el llamado TEK o LEK) y que ha realizado, sin duda, las mayores aportaciones al respecto. La disciplina etnoecológica fue el puntal desde el que comenzar a mover la, al principio, pesada piedra del saber agroecológico. Sin embargo, muy pronto nos dimos cuenta de que el hilo de los saberes, tal y como los entendíamos, despertaba inquietudes que entroncaban por fuerza con otros ámbitos, tal vez no tan transitados por los estudios etnoecológicos pero que en nuestro caso resultaban fundamentales a la hora de poder comprender y articular adecuadamente tanto la repercusión que tienen los saberes en la configuración de un sistema que es a la vez biofísico y socio-cultural como en la manera en que dichos saberes se transmiten y producen en el seno del mismo. Establecer la relación entre efectos y causas de los saberes de una manera integrada y atendiendo a la complejidad de dichas relaciones ha sido la motivación que nos ha llevado a plantear el siguiente soporte teórico. Para ello hemos realizado un recorrido que parte de lo concreto y lo más próximo a nuestro objetivo investigador, los propios saberes, y acaba desembocando en los modelos teóricos de socioecosistema y resiliencia socioecológica.

2.1. SABER ECOLÓGICO LOCAL

El conocimiento que un grupo humano adquiere y ejerce sobre el medio natural del que forma parte y gracias al cual existe es, sin duda, uno de los elementos determinantes tanto en sus formas de apropiación y representación de dicho medio, como en los efectos que las prácticas asociadas a este conocimiento acabarán teniendo sobre el mismo. El conocimiento es el necesario mediador a través del cual el ser humano se apropia de su entorno y lo recrea, y a través del cual el entorno es incorporado y transformado en pautas culturales.

Lévi-Strauss fue uno de los primeros investigadores que, desde las ciencias sociales, puso de manifiesto la importancia del conocimiento en la producción de las prácticas de los pueblos “primitivos”. Para llegar al mismo, habría sido necesario, según él, un auténtico “espíritu científico”:

“(…) para elaborar las técnicas, a menudo prolongadas y complejas, que permiten cultivar sin tierra, o bien sin agua, cambiar granos o raíces tóxicas en alimentos, o todavía más, utilizar esta toxicidad para la caza, el ritual o la guerra, no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el placer del conocer, pues una fracción solamente de las observaciones y de las experiencias (de las que es necesario suponer que estuvieron inspiradas, primero y sobre todo, por la afición al saber) podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables.”

(Lévi-Strauss, 1962: 32)

Según Lévi-Strauss, existirían dos modos distintos de pensamiento científico, el que conocemos como ciencia en nuestra civilización occidental, y el desarrollado a partir de la percepción y la práctica de los distintos pueblos en su proceso de apropiación y representación de la naturaleza, que él llamó una “ciencia de lo concreto”. Para él, esta ciencia “no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización” (Lévi-Strauss, 1962: 35)

Lévi-Strauss ponía así de manifiesto la existencia y la importancia de un conocimiento que trascendía la propia ciencia occidental y abarcaba múltiples niveles de comprensión e interrelación. Este conocimiento sería la base de las prácticas con las que una determinada cultura modifica y se vale de su entorno biofísico, pero también el puente a través del cual dicho entorno moldea las prácticas de los individuos y se incorpora a su sistema de creencias. Se trataría, pues de “una relación permanente y mutuamente constitutiva entre la gente y su medio ambiente” (Ingold, 2002: 38). El saber ecológico se convierte así en la bisagra que articula dos esferas de un mismo mundo, en la puerta a través de la que fluyen lo cultural y lo natural, lo ideático y lo material.

Tal vez lo más interesante de los saberes sea esta capacidad para hacernos mirar lo que ocurre en “el exterior” y “el interior” del individuo al mismo tiempo. Ingold (2000) sostiene que la cognición no es en ningún caso algo que ocurre “dentro de la mente” para

proyectarse luego en el exterior a través de determinadas representaciones, sino más bien una actividad social situada en el nexo de las relaciones personas-mundo. El aprendizaje solo es posible a través de la “atención activa” de las acciones de los otros y del propio entorno. En otras palabras: lo que Ingold y otros autores (Toledo, 2005; Berkes, 1999) nos sugieren es que percepciones, representaciones y prácticas son inseparables en el proceso de adquisición del saber. Hace falta una escucha de lo que ocurre a nuestro alrededor, una interiorización de lo percibido y una elaboración de eso que percibimos, creemos y pensamos. La práctica en el seno de una sociedad y de un entorno natural dado es la acción que hace posible dicho proceso.

Este conocimiento tendrá sentido solo si es adecuadamente integrado e interpretado en su contexto local, como parte de un sistema cultural concreto (Geertz, 1994). Ni todos los sistemas son iguales ni parten de las mismas lógicas a nivel local; antes bien, todos los patrones de conducta y cosmovisiones requieren por fuerza de una contextualización en el espacio y en el tiempo. Para avanzar en su comprensión, resulta necesario abordarlos desde una perspectiva no universalista, que atienda a la diversidad local de las creencias y las prácticas. No se trata tanto de explicar los principios generales que rigen el comportamiento del ser humano como tal, sino de atender a la diversidad de formas en que dicho ser humano puede vivir en el mundo. Del mismo modo en que hablamos de “culturas”, también hemos de hablar de “saberes”, de sus formas de adquisición y su capacidad efectiva de adaptación y modelación del entorno. De este interés por acercarse a las formas de conocimiento de las distintas culturas surge la disciplina etnoecológica.

El interés por los estudios sobre conocimiento ecológico comenzó a convertirse en un tema de estudio recurrente entre los investigadores a partir de los años 60. Conklin (1954) fue el primero en realizar una investigación sistemática y exhaustiva al respecto, en la que se intentaba por primera vez una comprensión holística del proceso de apropiación de los recursos de la naturaleza (Toledo y Alarcón, 2012). Se inició así toda una corriente investigadora en torno a los sistemas de conocimiento y clasificación locales de fauna, flora, suelos o unidades de paisaje, la llamada etnoecología. Esta disciplina, deudora en buena medida de la antropología cognitiva pero situada a caballo entre las ciencias naturales y las sociales, ha conocido un marcado proceso de cambio desde sus inicios. A pesar del temprano intento holístico de Conklin, durante los primeros años los estudios de etnoecología se centraron de manera casi exclusiva en las taxonomías indígenas, dissociando conocimiento y práctica y atendiendo únicamente a fracciones de este conocimiento, en las cuales predominaban los aspectos clasificatorios (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Durante la década de los 60 se elaboraron numerosas clasificaciones botánicas, zoológicas y edafológicas que, sin embargo, adolecían de un hilo común o de un enfoque que permitiera obtener una visión más amplia del fenómeno cognitivo y de las relaciones entre personas y naturaleza. El auge de los enfoques relativistas y posmodernistas durante la década de los 70 y 80 relegó los estudios sobre conocimiento ecológico a un

discreto segundo plano, y el potencial del saber ecológico permaneció como un campo por explorar casi hasta la década de los 90, en la que las agendas políticas lo pusieron sobre la mesa al incluirlo en algunos documentos de relevancia internacional (Reyes, 2007). El creciente interés por la salvaguarda de un medio ambiente que se veía amenazado de una manera cada vez más evidente tuvo sin duda mucho que ver con el resurgir de la disciplina etnoecológica. Las crecientes evidencias empíricas sobre la incapacidad de los sistemas productivos modernos para realizar un uso adecuado de su entorno natural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) hizo que los ojos se volvieran hacia esa “otra ciencia” de la que hablaba Lévi-Strauss y que hasta el momento había sido denostada por considerarse superficial e inexacta. Tanto la opinión pública, cada vez más sensibilizada hacia la crisis ecológica, como los organismos internacionales, comenzaron a reconsiderar el papel que podía jugar el conocimiento de las llamadas “culturas tradicionales” en la gestión y preservación del entorno natural. Numerosos investigadores se dedicaron entonces a indagar en la comprensión de estos sistemas de conocimiento, presentándolos como inteligentes estrategias de adaptación humana al medio ambiente que podían arrojar luz sobre los caminos transitables hacia la sostenibilidad.

En las dos últimas décadas se ha escrito mucho sobre el llamado TEK o LEK. Se le otorga al saber local toda una serie de características que lo diferencian de la ciencia occidental, ya sea en un sentido peyorativo o idealizado. El saber local se considera como intuitivo y emocional —y por tanto, poco racional— frente a la metodicidad y objetividad del paradigma científico; también se le atribuye un carácter cerrado, estable e imposibilitado para la generalización —solo puede ser válido localmente—, en tanto que la ciencia se concibe como un paradigma universal y en evolución permanente. Con frecuencia se tienden a olvidar las interfaces y las yuxtaposiciones entre uno y otra, tratándolos como compartimentos estanco de los que poco puede sacarse en claro. Al saber local se le priva así de su capacidad de sistematización y de abstracción, se le niega un método —el empírico— que es, a fin de cuentas, muy parecido al usado por la ciencia, así como la posibilidad de renovación y cambio. El conocimiento científico, por otra parte, se ve excluido del terreno intuitivo y práctico, estando abocado a una objetividad en la que hoy en día muy pocos pueden creer. Apenas nos adentramos en uno u otro ámbito, nos damos cuenta de la artificialidad de la línea divisoria que los separa (Sillitoe, 2007) y de que, tanto saberes locales como ciencia occidental “son el resultado de construcciones históricas específicas desplegadas por distintas sociedades para explicar su propia existencia y su entorno, así como para darle sentido a su transcurso civilizatorio y construir sus propias estrategias de supervivencia” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 107). En este sentido, “todos los sistemas cognitivos, incluyendo a la ciencia y a los saberes locales, constituyen maneras parciales y limitadas de entender el mundo” (Barrera-Bassols, 2003).

Pero, aun asumiendo las limitaciones de los saberes locales como sistema de comprensión de la realidad circundante, es necesario no olvidar su potencial como herramientas de

gestión testadas y adaptadas a un determinado entorno. El hecho de que un conocimiento sea local no implica necesariamente que tenga que ser adecuado o preciso; sin embargo, como producto del aprendizaje de generaciones enteras, es probable que se halle muy adaptado a las condiciones locales, y que sea, por tanto, necesario, ser tenido en cuenta (Pascual y Florido, 2005). Berkes (1999) señala que el conocimiento local es el atributo de sociedades con una continuidad histórica en el uso de los recursos de un territorio determinado. La permanencia en un mismo ecosistema hace posible la acumulación y el refinamiento del saber a lo largo de sucesivas generaciones y experimentaciones. El conocimiento así construido puede responder de una manera precisa —y de hecho suele hacerlo— a las necesidades de permanencia del grupo cultural que lo ha creado. El saber local mejora, por tanto, la capacidad de las sociedades para manejar de manera sostenible sus recursos. Toledo, por ejemplo, considera los saberes locales como “fundamentales para mantener y acrecentar la variedad genética, los policultivos, la diversidad de prácticas productivas y la heterogeneidad paisajística, todo lo cual contribuye a mantener una cierta sustentabilidad basada en la resiliencia” (Toledo, 2005: 19). Desde esta óptica, el saber local puede tender un puente que conecte directamente con la resiliencia y ofrezca una clave para su operativización. Pero para ello, antes conviene aclarar la propia noción de saber ecológico local.

2.1.1. Los saberes locales

La denominación del saber que los grupos humanos atesoran sobre su medio natural ha sido objeto de numerosos debates en el ámbito científico. Extenderse aquí sobre dicho debate no aportaría, en cualquier caso, nada de particular interés a nuestra investigación, por lo que nos limitaremos a adentrarnos en el mismo solo en la medida en que pueda servir para ilustrar y justificar nuestras elecciones teóricas.

Tradicional, nativo y local son tres adjetivos que se vienen usando frecuentemente en el campo de la etnoecología, casi siempre de manera indistinta, para hacer referencia al conocimiento que las sociedades “primitivas” o “no complejas” poseen sobre su territorio y sus recursos. Los tres se refieren a un mismo fenómeno cultural, pero cada uno de ellos presenta connotaciones que de alguna manera configuran la visión sobre los saberes y que conviene, por tanto, no obviar.

El término tradicional es el más popular en el ámbito de la disciplina etnoecológica, en buena medida gracias a la famosa definición de Berkes sobre conocimiento ecológico tradicional. Lo “tradicional” es considerado por Berkes como cierta continuidad cultural transmitida en la forma de actitudes sociales, creencias, principios y convenciones de comportamiento y práctica derivadas de una “experiencia histórica” (Berkes, 1999). Una buena parte de los investigadores que hablan del TEK (Berkes, 1999; Johannes, 1993; Ruddle, 1993; Gómez, 2009; Reyes, 2007) argumentan que el término tradicional tiene una connotación positiva para los propios poseedores de dicho conocimiento, defendiéndose así de las frecuentes críticas que surgen hacia lo tradicional como término que ofrece

una idea de estatismo (Berkes, 1999). En efecto, hay una parte de los “conocedores” que suele enorgullecerse del carácter “tradicional” de sus prácticas, atraídos precisamente por la idea de un pasado inmemorial que acredita la validez de las mismas y sirve para reforzar una autoestima con frecuencia menoscabada por largos siglos de colonización científico-técnica. Este término, sin embargo, deja en sombra otras partes menos exploradas del propio saber, como su capacidad de cambio, su experimentación permanente y el constante diálogo que se establece entre saber y práctica. Lo tradicional difícilmente escapa al inmovilismo de un pasado indefinible y de un presente en el que nada cambia ni conduce al cambio, algo muy alejado de la realidad de todo conocimiento.

Tal vez para eludir esa idea de estancamiento, y centrándose en la “adscripción cultural” del conocimiento, se ha hablado en otros casos de conocimiento indígena o nativo (Ellen et al, 2003). Según estos autores, al ser las culturas de cada lugar las auténticas poseedoras y transmisoras del saber, resultaría adecuado referirse a él como nativo o indígena. En este caso, el problema pasa del eje temporal al espacial, porque si la tradición nos habla de algo que parece remoto e inamovible, el “indigenismo” fija con igual fuerza las fronteras geográficas y culturales. ¿Cuándo un conocimiento pasa a ser considerado “nativo”? El término señala los límites entre “lo externo” y “lo interno” a un grupo cultural, pero sabemos que estos límites son permeables y flexibles, permanentemente cambiantes, adaptativos. No son pocos los conocimientos “no indígenas” adoptados por una cultura en un momento dado de su historia que pasan a formar parte de sus prácticas cotidianas con la misma naturalidad que sus ritos más ancestrales. Si lo tradicional traza una barrera entre el pasado y el presente, lo indígena la establece entre el “nosotros” y “los otros”. Al igual que lo tradicional, esta noción identitaria del saber desvía la atención de su dinámica cambiante y nos conduce inevitablemente al terreno de las estructuras, las identidades y las esencias, enfoques todos ellos de escasa utilidad para la comprensión real del fenómeno del conocimiento, el cual se caracteriza por la ambigüedad fronteriza antes que por la demarcación y legitimación territoriales.

La elección de lo local como una tercera vía para referirse al conocimiento puede dar una respuesta válida a muchas de las cuestiones planteadas. Por una parte, porque, como ya se ha dicho, lo tradicional suele conducir a una idea de fosilización del saber, lo cual contradice el propio carácter del saber ecológico, en continua evolución y adaptación al cambio (Berkes, 1999; Sillitoe, 2007; Ellen, 2007). Toledo y Barrera-Bassols lo definen, de hecho, como una tradición moderna (2008: 74), una síntesis entre experiencias “tan antiguas como presentes” en las que la experiencia acumulada y las nuevas aportaciones van modelando y ajustando el corpus del conocimiento a las necesidades del momento y el grupo social. Por otra, lo local, que tiene mucho que ver con lo “nativo” en la medida en que se trata de una serie de prácticas adoptadas y desarrolladas en el seno de una cultura y un lugar específicos, nunca bebe exclusivamente de su propia “natividad”; existe, por el contrario, una mezcla constante con otras formas de conocimiento, ya sean otros

sistemas de conocimiento “pre-científico”, ya sea con la propia concepción científica occidental, con la que según ciertos autores, se ha establecido una relación sistemática al menos desde el siglo XVI (Crosby, 2003). De hecho, tan interesante como el descubrimiento de patrones y lógicas de actuación que se han mantenido vigentes al margen de las injerencias científico-técnicas de los dos últimos siglos, resulta ese espacio en permanente construcción en el que conocimiento científico y conocimiento local se encuentran y se redefinen (Sillitoe, 2007). Lo local, siendo más impreciso en su delimitación, permite, sin embargo, dar cabida a matices del conocimiento que nos resultan con diferencia los más sugerentes. Desde este punto de vista, lo local se relaciona estrechamente con lo “popular” tal y como lo entienden Encina y Luque (2007): una forma de hacer caracterizada más por las relaciones interpersonales y con el medio que por el contenido mismo. Al igual que las culturas populares toman a veces elementos de ámbitos distintos —la cultura de masas o el conocimiento científico— como herramientas de transformación, pero les dan usos diferentes, el conocimiento local se reinventa a sí mismo valiéndose de aquellos elementos que, procedentes de otros contextos, pueden servir a las necesidades o intereses del grupo social en cuestión. En el caso de estudio elegido —un municipio rural del sur de Europa, perfectamente comunicado e integrado en las lógicas de la economía global y la sociedad de consumo desde hace varias décadas— el término local aparece como el más adecuado a la realidad social y ecológica que pretendemos abordar.

Justificada la elección del adjetivo, se hace igualmente necesario matizar el sustantivo. Como bien dice Toledo, saber algo no se reduce a conocerlo (Toledo, 2005). El extendido uso de la palabra “conocimiento” en el campo de los estudios etnoecológicos proviene de una traducción literal del “knowledge” inglés. Ocurre, como en otros casos, que la traducción al español hace que se pierda parte de la riqueza y la complejidad que incluye el concepto, riqueza que sí contempla el “saber” al hablarnos no solo de un corpus de conocimientos como tal, sino también de una forma de estar en el mundo, de percibirlo y de aprehenderlo. Si el hecho de conocer nos remite más que nada a un aspecto cognitivo-comprensivo, Toledo habla del saber como de un sistema articulado entre corpus, praxis y cosmos (Toledo, 2005; Toledo y Alarcón, 2012; Toledo y Barrera-Bassols, 2008), es decir, un todo indisociable de creencias (cosmos), prácticas (praxis) y conocimientos (corpus). El saber no es, además, único e unívoco: distintos individuos tendrán un saber diferenciado en función de su edad, género, estatus o profesión. Hablaremos entonces de saberes en plural: no uno, sino varios. Estos saberes, “para ser correctamente comprendidos, deben analizarse en sus relaciones tanto con las actividades prácticas como con el sistema de creencias del grupo cultural que los produce y los defiende” (Toledo y Alarcón, 2012: 8). Percepción, acción y conocimiento resultan así inseparables.

Este tipo de saber dispondría de cuatro rasgos esenciales: la práctica, la multidimensionalidad, el dinamismo y el carácter colectivo. A continuación abordaremos con más detenimiento cada uno de ellos.

2.1.2. El saber local es práctico

El saber local es un tipo de conocimiento eminentemente práctico (Toledo, 2005; Ingold, 2000; Acosta, 2005; Berkes, 1999; Gadgil *et. al*, 2000), concreto en el espacio y en el tiempo. La práctica cotidiana de cada persona, tanto en contextos individuales como, sobre todo, colectivos, es la herramienta fundamental que se utiliza para adquirir las habilidades y comprender los procesos necesarios en la apropiación del territorio, algo que en el ámbito campesino es usado tanto para la selección de variedades de semillas como en la búsqueda y ensayo de nuevos métodos de cultivo (Altieri, 1992). Son estas prácticas las que marcan la percepción y el aprendizaje de lo que ocurre a nuestro alrededor (Toledo, 1992). A través de ellas, el cuerpo se convierte en un agente de la cognición y no en un simple receptor pasivo de información. Tal y como explica Ingold (2000) no somos recipientes inmóviles a la espera de ser llenados por “el mundo”, sino agentes constructores y moldeadores del mismo. El mundo nos hace al tiempo que lo hacemos, mundo que en ningún caso es una invención fenomenológica o una construcción mental, sino, por el contrario, algo indiscutiblemente material que limita, propicia o desafía las acciones del ser humano. La materia que lo compone —que nos compone— y los mecanismos biológicos y físicos que rigen su funcionamiento, desempeñan en el proceso cognitivo un papel tan importante como la propia cultura. Aprender es, pues, una forma de “aprehender” la realidad circundante a través de la práctica, y de interiorizar en los gestos y en los discursos aquello que, practicando, se ha percibido. De esta manera, si la percepción es en realidad un modo de acción, lo que percibimos —y con ello, lo que aprendemos —, en palabras de Gibson, “debe ser una función directa de cómo actuamos” (Gibson en Ingold, 2000: 167).

La percepción es antes que nada un proceso activo y exploratorio, en el que el cuerpo está implicado e indisolublemente unido a la mente. A través de la técnica de ensayo-error existe un reajuste y reorientación continuos de los órganos del receptor. Estas “consultas al mundo”, más que las representaciones supuestamente previas del mismo, son las que guían las acciones y aprendizajes de una persona. La variedad de esquemas cognitivos se corresponde, pues, con la diversidad de experiencias a las que el aprendiz pueda acceder. Refiriéndose a la forma en que las culturas de cazadores-recolectores llevan a cabo esta tarea de “aprehender” la naturaleza, Ingold plantea:

“Apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view in it.”

(Ingold, 2000: 42)

En efecto, la comprensión del mundo (y, con ella, el saber) viene determinada por el “habitar” de las personas (término que, curiosamente, comparte raíz con el *habitus* de Bourdieu). Y el “habitar” es siempre un fenómeno dialógico compuesto de prácticas, a través de las cuales el ser humano se encuentra con el medio natural en el que tiene lugar dicho proceso.

De Certeau, desde un enfoque que tiene mucho más que ver con el poder y menos con la ecología, define las prácticas cotidianas como “esquemas de operaciones y de manipulaciones técnicas” (2000: 51) que, insertas en un sistema altamente organizado e institucionalizado —gobierno local, ciudad, empresa— aprovechan la ocasión favorable para sacar un beneficio propio. También esta definición nos interesa para comprender el saber local, que no solo contempla las acciones del hortelano en su campo, sino las formas de relación tanto con el resto de miembros de la comunidad como con las instituciones públicas y privadas que condicionan su existencia. El medio del campesino alpujarreño, que es a la vez natural y social, integrado en los engranajes del Mercado y del Estado, requiere de prácticas que le permitan desenvolverse en uno y otro medio. Tan importante como la práctica en la huerta es la negociación del agua de riego en las reuniones de la comunidad de regantes, la consecución de las semillas (a menudo fuera de los circuitos comerciales) y la interacción con entidades locales y supralocales. En este contexto tiene sentido hablar de la “astucia de los débiles” (De Certeau, 2000) para referirnos a las prácticas cotidianas de los individuos. Gracias a ellas los seres humanos modifican desde la base las instituciones en las que se hallan inmersos, aprovechando las ocasiones que les son favorables, los “resquicios” en los que poder actuar libremente.

Así pues, la práctica es la base desde la que se construye el conocimiento y se reelaboran las normas sociales. Lo que se experimenta es lo que se termina por aprender, y lo que se aprende se integra tarde o temprano, de manera implícita o explícita, en los códigos culturales de una sociedad. Dicha práctica vendrá, por supuesto, condicionada por las claves de observación que el contexto cultural proporciona a cada individuo, pero será el proceso de experimentación del entorno, el hecho de “habitarlo”, lo que conduzca a la elaboración de una visión sobre el mundo. Es, por tanto, necesario, pensar la práctica integrada en un campo de relaciones que incluyen tanto a otros semejantes como a organismos diferentes y elementos abióticos.

En última instancia, las prácticas a las que nos referimos en esta investigación —aquellas en las que el medio biofísico juega un papel fundamental— aparecen condicionadas por tres factores fundamentales: en primer lugar las limitaciones —y posibilidades— que impone el medio físico y cultural; en segundo, las relaciones sociales que los individuos establecen y desarrollan desde su infancia (cuestión que abordaremos en un punto posterior); por último, la consideración de “oportunidad” de las personas en contextos prácticos y de experimentación de su vida cotidiana.

2.1.3. Las múltiples dimensiones del saber

Tradicionalmente ha existido una fragmentación en el estudio de los saberes locales que ha impedido afrontar la comprensión de los mismos en toda su complejidad (Toledo, 1992): por una parte, se ha dado una separación entre el fenómeno cognitivo y el propósito práctico, debido a la concepción dicotómica cuerpo-mente y la atribución a esta úl-

tima del papel activo en la cognición y el aprendizaje; por otra, ha sido frecuente la parcialidad en el estudio de dichos saberes, que se ha basado más en elementos concretos (taxonomías de especies animales y vegetales) que en la comprensión de los sistemas de conocimiento en su totalidad.

Sabemos, sin embargo, que los saberes locales actúan en distintos niveles de asimilación, desde la identificación de especies animales y vegetales y sus posibles usos hasta la comprensión general de procesos ecológicos. Hemos explicado en el epígrafe anterior cómo prácticas, percepciones y conocimiento forman parte de un mismo fenómeno biocultural. El saber, como fenómeno transversal y complejo, afecta y modifica aspectos muy variados del entorno socioambiental en el que se genera, aspectos por los que a su vez es generado y modificado. Esta compleja red de interrelaciones requiere una diversidad de “ángulos de mira” que, desde los procesos locales a los globales, sean capaces de dar cuenta de las dinámicas que animan su construcción y reproducción. Gadgil (2000) visibiliza esta complejidad y las redes que la entretajan refiriéndose a una “panarquía de los sistemas de conocimiento”. Con esta expresión pone de manifiesto la cualidad del saber como sistema complejo formado por distintos niveles y caracterizado por el comportamiento no lineal de los mismos. En dicho sistema encontraríamos un nivel que correspondería al conocimiento local en sí, otro a las prácticas de gestión de los recursos naturales y un tercero a la cosmovisión o sistema de representación de la naturaleza. Su visión coincide con el famoso eje kosmos-corpus-praxis apuntado por Toledo (Toledo, 2005; Toledo y Barrera-Bassols, 2008), y en buena medida también con Berkes (1999), el cual considera el saber local no solo como un sistema que contempla conocimientos específicos y diferenciados, sino también valores, creencias, prioridades y mecanismos de toma de decisiones distintos. Para su comprensión, Berkes propone un esquema basado en cuatro niveles, estrechamente relacionados entre sí e interdependientes unos de otros:

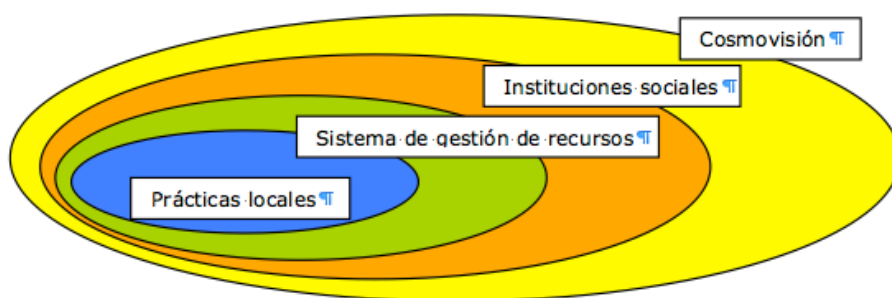
1. El conocimiento local empírico, que sería el equivalente a la praxis de Toledo, y que estaría referido a las prácticas productivas y reproductivas que permiten la continuidad y renovación del conocimiento en las distintas escalas sociales. En este nivel se incluirían todas las “etnotaxonomías” de especies animales y vegetales, así como clasificaciones de suelos, unidades paisajísticas, etc.

2. El sistema de gestión de recursos, formulado de manera implícita o explícita por los poseedores del mismo, el cual requiere la comprensión de procesos ecológicos y de las interrelaciones existentes entre ellos. La comprensión de estos procesos es la que permite una adecuada articulación de los conocimientos empíricos concretos y su uso en la manera y los contextos oportunos.

3. Las instituciones sociales, entendidas como el conjunto de reglas y códigos de conducta de los que se vale una sociedad para propiciar, limitar o modelar determinadas prácticas, y a través de las cuales se produce la transmisión de los saberes. En la mayoría de contextos rurales, por ejemplo, la familia es una institución fundamental en la transmi-

sión y recreación de estos saberes, por lo que una adecuada comprensión de los mismos requiere necesariamente la profundización en los códigos de funcionamiento familiares, así como en las lógicas del trabajo campesino, la gestión comunitaria de recursos, etc.

4. La cosmovisión, considerada como el conjunto de representaciones, ritualidades y simbolismo que condicionan los significados que se atribuyen al entorno y que subyacen a los procesos de apropiación de la naturaleza y, por tanto, a la construcción del conocimiento. Estas representaciones no son anteriores al saber, sino que se elaboran de forma paralela al mismo. Recordemos que práctica y percepción son fenómenos inseparables y mutuamente constitutivos; las representaciones y elaboraciones simbólicas de una cultura no pueden, por tanto, separarse —ni tampoco anteponerse— a su praxis, sino más bien considerarse como un plano entretejido con el fenómeno de la práctica. Estas percepciones, condicionadas por el hacer del individuo, serán elaboradas como símbolos y representaciones, y de ellas surgirá el cosmos que condicionará a su vez las formas de experimentación de la sociedad local.



Sistema panárquico del saber local. Fte: Berkes, 1999

Abordar el estudio de los saberes desde su multidimensionalidad requiere no solo considerarlos como un sistema multinivel de prácticas, formas de organización y representaciones socioambientales, sino también su adecuada contextualización en una escala temporal y espacial. Sin ella, la comprensión de la adquisición, recreación y puesta en juego de los saberes corre el peligro de quedar reducida a una instantánea sin historia ni otro presente que el de las fronteras de su localismo. Los saberes locales se construyen en el mundo y en el tiempo, de manera diacrónica y compartida. Los hitos ecológicos, políticos y socioeconómicos que demarcan la historia dibujan el mapa en el que los saberes se desarrollan.

En un mundo dominado por las dinámicas globalizadoras de la economía y la cultura, olvidar la influencia de los procesos macro en la escala de los fenómenos locales supone, cuando menos, una peligrosa omisión. Ni siquiera las culturas que puedan parecernos más remotas o aisladas escapan a los efectos de acontecimientos económicos, geopolíticos y ecológicos que tienen lugar a escala planetaria. Todo sistema local está articulado con otros que quedan por encima o por debajo de su eje espacial: así, encontramos que la región, el país o el continente son niveles superiores de organización social que se articu-

lan con los sistemas locales; las leyes nacionales o internacionales, los movimientos de los mercados, las tendencias del mundo científico, son factores determinantes en el devenir de lo local, tanto como el cambio climático o la extinción de especies de flora y fauna.

Los estudios campesinos se han ocupado en profundidad de la contextualización histórica y socio-económica del mundo rural en la Europa occidental. Autores como Sevilla Guzmán y González de Molina (1990), Acosta (1997, 2005), Iturra (1993), Mignon (1982) o Bernal (2009) han estudiado las repercusiones que los grandes fenómenos socioeconómicos de la última mitad del siglo XX han tenido sobre las comunidades campesinas andaluzas, sobre sus prácticas, saberes e identificaciones. Todos ellos concluyen de una u otra forma que la sustitución de los modos de vida rurales por otros más cercanos a lo urbano ha provocado el desplazamiento de modelos de conducta que implican no solo la economía o la vivienda, sino también saberes y formas de estar, sentimientos y la construcción de la propia identidad. (Acosta, 1997).¹

Abordar la construcción y recreación de los saberes considerando las relaciones de grupos humanos que ocupan diferentes regiones y el siempre desigual juego de fuerzas en el que operan unos y otros, es, pues, tarea ineludible del antropólogo. Si los saberes ecológicos se plasman en lo local, es evidente que lo local no es lo único que los afecta. En las elecciones culturales de cualquier pueblo aparecen en juego toda una serie de factores, tanto biofísicos como económicos, políticos y sociales, que operan entre lo general y lo microscópico, en un recorrido siempre bidireccional. Los grupos locales, al tiempo que se ven influidos por dichos factores, también son capaces de modificarlos, transformando desde las prácticas cotidianas las condiciones estructurales del sistema. Así, “lejos de ser receptores pasivos

1. La Revolución Verde marcó un hito para el saber campesino a nivel planetario, implantando una nueva forma de entender la agricultura y, por tanto, las relaciones entre producción y medio natural. Al romper los límites biofísicos impuestos por el terreno mediante el aporte de insumos químicos, se consiguió prolongar el espejismo del “crecimiento indefinido”, consolidándose la fe en la ciencia y desprestigiándose los conocimientos locales, incapaces de igualar las tasas de producción que se alcanzaron en los primeros años de la agroindustria. Por otra parte, la mecanización de las labores agrícolas permitió la reducción de la mano de obra, con el consiguiente desplazamiento de población hacia las zonas urbanas (Acosta, 2005), y permitió un mayor control sobre la misma por parte de los grandes propietarios, que fueron los que pudieron beneficiarse del proceso. Como consecuencia de todo ello los agricultores fueron perdiendo progresivamente su autonomía, cada vez más dependientes de reglas de juego fijadas por actores regionales, nacionales e internacionales que quedaban muy lejos de la realidad local, fueran estos públicos o privados:

“El conocimiento local fue en gran parte arrinconado por la crisis de la agricultura y el abandono de los campos y las prácticas tradicionales. La aceleración actual del cambio tecnológico y la sobreimposición de los modelos de conocimiento de la ciencia agronómica lo han erosionado y distorsionado, propiciando en general una dependencia de modelos foráneos. Así, ha habido una notable merma en cuanto a la diversidad de campos del saber, con la reducción de los usos o el abandono de las prácticas tradicionales y una mayor mediatización de la tecnología (...) Lo mismo podemos decir en cuanto a los portadores de los saberes, ya que con la reducción de la mano de obra y la expulsión al paro o la emigración de muchos trabajadores es bastante menor el número de personas que “saben de campo”, concentrándose el conocimiento en un número reducido de propietarios y obreros fijos que probablemente hoy tienen conocimientos sobre ámbitos más diversos que antaño. Por el contrario, la escuela, que da la espalda a los saberes locales, y los medios de comunicación, son una fuente cada vez más importante en la adquisición de conocimientos generales.” (Acosta, 2005: 70).

El paralelo auge del pensamiento “verde” y la política conservacionista, da origen a la disociación del mundo rural (caracterizado originariamente por una producción integral) en dos realidades opuestas: un espacio dedicado a la agroindustria, caracterizado por una producción intensiva, especializada y altamente tecnificada, donde el agricultor es solo un apéndice, y una serie de “espacios protegidos”, regidos por un espíritu conservacionista rígido y excluyente (Cantero y Ruiz, 2012).

de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales, y prácticas económicas” (Escobar, 2000: 127). La permeabilidad del sistema funciona en ambos sentidos. Considerar lo local como el último eslabón de una cadena lo priva de su capacidad de acción e inventiva. Antes bien, nos interesa pensarlo integrado en una red de fuerzas múltiples que se condicionan mutuamente mediante procesos no lineales. Las culturas campesinas habitan un mundo, no de acontecimientos causales lineales, sino de ciclos que interactúan de manera multidimensional y están en constante reajuste, donde nada es simplemente una causa o un efecto, sino que todos los factores son influencias que impactan en el resto de elementos del sistema (Freeman, 1992).

La existencia de niveles que operan a diferentes escalas nos ayuda a entender los condicionantes a los que todo sistema local se ve sometido, pero no los despoja de su capacidad de acción o elección. Los saberes locales beben de sistemas globalizados; lo global puede acabar siendo incorporado y reinterpretado como parte del acervo local gracias a su carácter adaptativo (Glasenapp y Thornton, 2011). La constante resignificación y reformulación de los mismos nos lleva directamente a hablar de la siguiente característica de los saberes: su transformación constante.

2.1.4. El dinamismo de los saberes locales

Que el conocimiento, sea del tipo que sea, está en cambio permanente es algo que parece, a todas luces, obvio. No es necesario realizar una labor etnográfica para darse cuenta de ese movimiento incesante que impregna y modifica todo saber: basta con atender a la propia experiencia vital para constatar cómo aquello que estudiábamos durante la primaria quedó luego obsoleto en los planes de estudio, cómo los temarios que con tanta dificultad o empeño digerimos durante nuestros años de universidad se transformaron con el tiempo en algo bien distinto para las generaciones venideras; o, simplemente, observar cómo ha cambiado nuestra manera de cocinar o de redactar un texto en los últimos diez años. Ningún saber está escrito a modo de mandamiento sagrado en tablas de piedra, aunque algunos quieran adjudicarse semejante autoridad. Antes bien, lo común a todos ellos es su capacidad —inevitabilidad— para el cambio. El saber existe, como todo lo que nos rodea, en un movimiento perpetuo, en un constante fluir y recrearse al compás de los procesos y acontecimientos de la realidad en la que se inserta. Lo que nos interesa de esta capacidad de cambio no es tanto su constatación en sí —algo que poco puede aportar a nuestra comprensión del mundo— como la indagación en la forma en la que se manifiesta dicha dinámica y las implicaciones que esta tiene para los saberes locales que intentamos estudiar y para la propia forma de investigarlos.

Tal vez uno de los problemas más recurrentes a los que se enfrenta la comprensión científica es el abordaje de la realidad como algo que siempre fluye, en lugar de como un todo estable y organizado que resulte más fácilmente aprehensible. Decía Heráclito que todo fluye y que nada permanece. ¿Quiere eso decir entonces que el cambio implica por

fuerza una disolución de la propia noción de saber local? ¿Tiene algún sentido diferenciar entre el saber de las comunidades rurales alpujarreñas y el de los ingenieros genéticos que trabajan en las grandes multinacionales de la agroindustria? ¿Puede uno llegar a convertirse en el otro en virtud de ese permanente devenir en el que, aparentemente, no existe un rumbo? Ruiz (2013) nos ilustra a la perfección esa “esencia del devenir” recurriendo a la obra de Bergson. Para él, “la realidad permanece cambiando, o cambia permaneciendo, tiene una esencia que es el mismo fluir” (Bergson en Ruiz, 2013: 142). Es decir, el saber local es siempre él mismo, aunque cambie. Pero de que cambia no hay ninguna duda.

Conviene entonces adentrarse en ese proceso de cambio, por qué y cómo se produce. Toledo y Barrera plantean un “escenario giratorio”² que integraría las múltiples dimensiones del saber —el complejo korpus-cosmos-praxis— con el hilo temporal, circular y al mismo tiempo diacrónico, de los acontecimientos. Según éste, la adquisición del saber tiene lugar en dos escenarios cíclicos fundamentales: la jornada diaria y el año solar. Es durante el trabajo y la experiencia diarias, marcadas por el compás del día y la noche, y por el paso repetido a través de las estaciones del año, las cuales marcan tanto los ritmos naturales como los humanos, que se produce el proceso de aprendizaje. En este movimiento circular, el calendario ritual, el cognitivo (referido a la floración, la anidación, las fases lunares, la posición de las estrellas) y el agrícola (referido a las tareas productivas correspondientes) se encadenan y se acoplan entre sí.

Pero existe también un movimiento generacional y transgeneracional, definido por una “historia” que propicia el proceso de construcción/deconstrucción del conocimiento, otorgándole su dimensión diacrónica. Así, el proceso de elaboración del saber tiene una componente doblemente cíclica, definida por la cadencia de los fenómenos naturales, y una vertiente ascendente, acumulativa, que hace que la experiencia se atesore y genere el perfeccionamiento —o la pérdida— del saber. La memoria³, entendida esta como una memoria que excede el tiempo de vida de los propios individuos y que permite al sistema acumular experiencia, se convierte aquí en un elemento de importancia crucial. En palabras de Toledo y Barrera-Bassols:

“La capacidad de memorizar, es decir, de recordar eventos del pasado para tomar decisiones en el presente, se vuelve, entonces, un elemento fundamental no solo en la acumulación de experiencias de un solo actor productivo, y que convierte lo que parecían ciclos tediosamente repetitivos en movimientos espirales y ascendentes, sino en su socialización con otros individuos de la misma generación (memoria colectiva o compartida) y, lo que es aún más importante, con individuos de otras generaciones.”

(Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 115)

2. Para una profundización en la articulación de dicho modelo puede consultarse Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 113-116. La explicación que sigue a continuación está basada en el mismo.

3. Toledo y Barrera-Bassols hablan de una “memoria biocultural”, en la que tendrían cabida tanto lo humano —lo social y cultural— como los procesos ecológicos y las dinámicas biofísicas de la naturaleza.

Esta memoria tiene mucho que ver con la memoria de los sistemas complejos a la que se refiere el enfoque de la resiliencia socioecológica, para la cual nutrir y mantener lo que algunos autores llaman “memoria ecológica” es uno de los factores que ayudan a construirla (Berkes y Seixas, 2005; Davidson-Hunt y Berkes, 2003). Esta memoria se mantiene, no tanto —o no solo— mediante fuentes escritas u orales, sino sobre todo a través de actividades de carácter grupal que, con un carácter ceremonial-ritual o práctico, hacen que los individuos de distintas generaciones se encuentren en un mismo contexto, en el cual se produce la transmisión y el aprendizaje (Ingold, 2000). Pero esta memoria no es ni puede ser estática: proviene del pasado pero también del presente y de una proyección hacia el futuro. La posibilidad de aprendizaje de un individuo se basa en tres niveles de relación fundamentales: lo que le dijeron individuos de otras generaciones —que se plasmaría en la experiencia históricamente acumulada, eso que podemos llamar “memoria”—; lo que recibe de individuos de su misma generación —la experiencia socialmente compartida— y, por último, lo que observa a partir de su propia experiencia individual. A la experiencia acumulada a través de la memoria se suma así el aprendizaje ante las nuevas situaciones, eventos y desafíos. Cualquier cambio en el sistema será incorporado al acervo del saber a través de la experiencia del/los individuo/s, provocando el cambio del propio saber, que puede verse perfeccionado o empobrecido, según sea la experiencia en sí y el estado del resto de variables que influyen en los mecanismos de adquisición y/o pérdida del mismo. Este cambio será en ocasiones brusco y en otras, marcadamente lento, en una dinámica donde lo imprevisible siempre tiene cabida.

El movimiento incesante del saber, su capacidad para transformarse y perfeccionarse a lo largo del tiempo, nos lleva a pensar inevitablemente en términos de complejidad. Los ciclos del aprendizaje pueden fácilmente equipararse a los ciclos adaptativos de los que Holling habla cuando se refiere a los sistemas complejos adaptativos (Holling, 2001). Unos y otros están sometidos a un constante proceso de reinversión y aprendizaje. “El cambio” dice Ruiz, “es una de las bases ontológicas para construir un modelo complejo desde el que aprehender los fenómenos socio-ambientales” (Ruiz, 2013: 307). En la misma línea, no podemos sino añadir que se trata de una asunción imprescindible para poder alcanzar una comprensión más profunda de los saberes y su verdadera “esencia”, ya que, “contra lo que pueda parecer, esta realidad cambiante es sólida y consistente en tanto en cuanto proceso acumulativo del pasado hacia el presente y el futuro” (íbid: 142).

2.1.5. El saber local es colectivo

A diferencia de lo que por norma general se le atribuye al conocimiento científico, lo comunal juega un papel central en la recreación, transmisión y uso del saber local (Ellen *et. al*, 2003). El saber expresado por un individuo siempre es la manifestación singular de un bagaje cultural colectivo que se ha construido a lo largo de sucesivas generaciones, siendo las habilidades que aprende y practica solo una pequeña parte del total del conocimiento

con el cual el grupo se reproduce (Iturra, 1992). El ser humano aprende tanto a partir de su propia experiencia e interacción con el entorno que lo rodea como de lo que recibe de otros individuos con los que se relaciona, ya sean estos de su misma o de distinta generación. El saber se acumula y construye de manera colectiva, a través de una densa red de relaciones que se prolongan tanto en el espacio como en el tiempo. Es adquirido mediante el establecimiento de relaciones “entre practicantes más y menos experimentados en contextos de actividad manual.” (Ingold, 2001: 54).

Dichas relaciones pueden ser intra o intergeneracionales, produciéndose la transmisión del conocimiento bien desde las generaciones anteriores hacia las posteriores —es el caso más frecuente y el normalmente contemplado en los estudios etnoecológicos—, bien desde las generaciones jóvenes a las mayores —en el caso de que se trate de conocimientos que por su carácter novedoso hayan sido más fácilmente aprehendidos por los individuos más jóvenes de la sociedad—. Esta red de intercambio es la que genera la memoria colectiva, creada a partir de “personas de diferente experiencia que interaccionan entre sí, aportando cada uno su experiencia según su capacidad” (Iturra, 1992: 234). El grupo conforma así “una memoria diversificada, donde cada individuo detenta una parte del saber total” (Íbid).

Las relaciones de parentesco y de vecindad serán las que marquen el proceso de aprendizaje del individuo (Iturra, 1993). El grupo familiar y el equipo de trabajo son los contextos privilegiados de dicha adquisición⁴. En no pocas ocasiones, uno y otro pueden solaparse parcial o totalmente, intensificándose de esta forma los lazos de comunicación y propiciando una transmisión más penetrante y compleja. Al fin y al cabo, se aprende de aquellas personas del propio entorno con las que más nos relacionamos; la frecuencia y el tipo de vínculo que establezcamos con ellas determinarán en buena medida la calidad y la amplitud del aprendizaje.

Dicho aprendizaje se caracteriza, según Ingold (2001: 54-55), por dos factores fundamentales:

El primero es la ausencia de códigos de comportamiento explícitos entre los individuos. A pesar de lo que sostienen determinados autores sobre el saber local como un fenómeno que se transmite de forma eminentemente oral (Toledo, 2005; Barahona, 1997), consideramos que en la adquisición del conocimiento práctico al que aquí nos referimos la observación, más que la verbalización, se convierte en la herramienta fundamental de intercambio (Sillitoe, 2007). Observar no es otra cosa que atender activamente las acciones de los otros, lo cual supone, en última instancia, más que la absorción de información, una “educación de la atención” (Ingold, 2000).

El segundo tiene que ver con lo inseparable de los factores socio-culturales y medioambientales. La relación del aprendiz con otras personas es inseparable de su relación con

4. Dice Iturra que “el conocimiento del sistema de trabajo (...) es resultado de esta interacción donde la lógica inductiva es aprendida en la medida en que se ve hacer y se escucha para poder decir, explicar, devolver el conocimiento a lo largo de las relaciones de parentesco y vecindad.” (Iturra, 1993: 135)

el medio ambiente. Unas y otras forman un continuo que no puede fragmentarse. El ser humano es un ser-en-el-mundo (Ingold, 2000), y el significado que otorga a ese mundo es “inmanente a los contextos relacionales de afectividad con los entornos en los que vive” (Ibid: 168). En el aprendizaje social, “el novicio absorbe las reglas y los principios subyacentes (...) de los miembros de la comunidad que ya los dominan; en el aprendizaje individual los utiliza en el curso de sus actividades en el medio ambiente” (Ingold, 2001: 53). Individualidad y colectividad, relaciones sociales y relaciones ser humano-ambiente, son variables diferentes —pero no separadas— de un mismo proceso.

Crona y Bodin (2012) han relacionado la transmisión del saber entre individuos con el tipo de relaciones que establecen entre sí, asociando la comprensión de procesos y saberes más complejos a relaciones sociales más fuertes y estrechas, ya que son estas las que facilitan la frecuencia de la comunicación y la toma de confianza entre los individuos. Si la transmisión de estos conocimientos más complejos tendría que ver con la cercanía e intensidad de los vínculos sociales y afectivos, la ampliación de la diversidad se produciría, por el contrario, entre individuos que pertenecen a distintos grupos o contextos sociales, en detrimento de una comprensión más profunda. El tipo de relaciones que predominan en un individuo o en un contexto cultural dado pueden entonces proporcionar pistas sobre el tipo de saberes que este o estos posean: si las relaciones más frecuentes son las que se dan entre miembros del mismo grupo social y, por tanto, de características muy similares, es probable que el conocimiento que se adquiriera tenga menos variaciones y se transmita con mayor profundidad y fidelidad. Si hay una abundancia de vínculos relacionales con individuos pertenecientes a otro grupo —que desempeñan un trabajo diferente, pertenecen a una clase social distinta y poseen, en definitiva, distintas visiones y representaciones de la realidad— la transmisión de conocimientos resultará más superficial pero el espectro de información disponible se ampliará para los miembros del grupo, los cuales pueden adquirir saberes que escapan a su proceso de apropiación material y, por tanto, a su experiencia directa de la naturaleza.

Si las relaciones que propician la transmisión del saber son sobre todo aquellas que giran en torno a las prácticas materiales cotidianas, los contextos de acción colectiva, —contextos de actividad compartida— son, pues, los que determinan lo que se sabe y en qué medida se aprende. Estos pueden girar, como ya hemos mencionado, en torno a la familia —la cual ha sido la unidad fundamental de trabajo campesino en la mayor parte del mundo rural—, la cuadrilla o el grupo de trabajo, que no necesariamente ha de coincidir con el grupo familiar, aunque así ocurra en buena parte de las sociedades campesinas; o bien una comunidad más amplia que ha de articularse para gestionar un recurso de naturaleza colectiva como puede ser el agua o la pesca. Ninguno de estos contextos excluye a los otros en el proceso del aprendizaje; antes bien, unos y otros resultan complementarios ya que ofrecen al aprendiz la oportunidad de disponer de distintas referencias y de saberes diferenciados. Cada espacio ofrece los conocimientos que resultan oportunos para

que este pueda desenvolverse en el mismo. El trabajo es el vehículo fundamental de esta transmisión, trabajo que se ve mediado por toda una serie de afectos, relaciones de poder, códigos de conducta y prácticas sociales. Entre estas, el intercambio y el don son prácticas destacadas que, inscritas directamente en el contexto laboral campesino⁵ o bien como fórmula complementaria en el proceso de reproducción de la sociedad, generan vínculos sociales imprescindibles en la transmisión del conocimiento⁶.

Al referirse a la reciprocidad como forma de organización de las sociedades, Temple (2000) distingue entre reciprocidad binaria, caracterizada por un “frente-a-frente” entre dos individuos, y ternaria, donde A dona a B pero recibe de C en un juego de redistribución. Ambas formas nos interesan para entender el contexto en el que se desarrollan y transmiten los saberes locales. En el mundo campesino, donde el prestigio y el honor son valores profundamente arraigados, la reciprocidad binaria asociada a los productos y el trabajo de la tierra desempeña un papel crucial en la articulación de la comunidad local. El constante juego de la reciprocidad produce equilibrios y desequilibrios que se transforman continuamente, articulando formas de relación y lazos de unión entre los individuos: el desequilibrio tiene lugar cuando el donador pierde lo que dona pero adquiere a cambio prestigio mientras que el donatario, que recibe, se ve privado de su valor como igual, viéndose entonces impedido a reconquistar el prestigio perdido a través de una nueva donación. Este juego de fuerzas, surgido de la oposición de “contrarios”, no está en modo alguno exento de relaciones de poder; antes bien, las lleva implícitas en su lógica de lucha por el prestigio.

La reciprocidad ternaria, por el contrario, basada en el principio de unidad y de lo sagrado, ha tenido una presencia mucho más tímida en las sociedades campesinas postindustriales. La idea de redistribución que Mauss (1925) documentó al hablar de los maoríes (redistribución en la que la naturaleza es a su vez dadora y receptora de ofrendas) tiene una cabida limitada en la lógica productivista campesina. No obstante, permea completamente las ideologías biocéntricas de un sector de población de perfil urbano pero afincado en los espacios rurales⁷. En las últimas tres décadas, los principios de reciprocidad ternaria vuelven a aparecer tímidamente en el contexto campesino.

La reciprocidad, dice Temple, es sustituida por el intercambio cuando los valores antes mencionados son reemplazados por el concepto de “utilidad”. Este intercambio libera de la sujeción al honor, al prestigio y a lo sagrado; sin embargo, cabe señalar que este sirve

5. En el mundo campesino, el intercambio de mano de obra entre parientes o vecinos es una práctica extendida que adquiere múltiples nombres y delimita uno de los espacios privilegiados tanto para el estrechamiento de las relaciones como para la transmisión del saber.

6. El intercambio, ya sea de mano de obra u objetos, al igual que el don, se ha demostrado fundamental en el establecimiento y la cohesión de las sociedades, en la creación y el mantenimiento de redes y conexiones entre los individuos; “la reciprocidad promueve lo común” (Ruiz, 2012: 421). Para profundizar en el tema del intercambio y el don, pueden consultarse algunos de los clásicos de la disciplina antropológica, como el “Ensayo sobre el don” de M. Mauss, “Los argonautas del Pacífico Occidental” de Malinowski o la obra de Godelier “El enigma del don”.

7. Los neorrurales, término acuñado por Chevalier (1981), constituyen un grupo social particularmente relevante en áreas económicamente marginales pero con valores naturales intrínsecos, como es el caso de la zona de estudio elegida para nuestra investigación.

igualmente a los fines del saber. El intercambio de mercancías o mano de obra genera vínculos a través de los cuales el saber es capaz de transmitirse y reinventarse.

Al igual que los contextos y las formas de relación resultan esenciales en este proceso de transmisión, también la presencia de determinados individuos puede determinar la fluidez o dificultad de dicho aprendizaje. En su estudio sobre la transmisión del conocimiento en una aldea pesquera de la costa occidental de Kenya, Crona y Bodin (2012) identificaron a una serie de figuras clave, los “brokers”, que, por su posición en la estructura social y sus características, poseían una elevada capacidad para propiciar la acción colectiva y la transmisión del conocimiento entre los distintos grupos. Los “brokers” no son necesariamente líderes de sus propios grupos, pero por lo general disponen de buenas relaciones tanto en unos como en otros. Además, poseen una comunicación fluida con los niveles superiores del sistema —instituciones públicas y otros agentes sociales que escapan a la escala local— y de un amplio conocimiento de los procesos naturales desde su propia experiencia. Según estos autores, la presencia de “brokers” en una comunidad puede favorecer el aprendizaje ecosocial de los individuos, aunque su existencia no siempre garantiza el éxito del mismo. El “sentido de pertenencia”, la identificación con el territorio en el que se pone en juego dicho saber, se revela para estos autores como un factor clave para que dicha transmisión tenga lugar. En caso de que esta sea pobre, es bastante probable que los “brokers”, que no sentirán como propios los problemas del entorno, pasen a transformarse en “blockers”, impidiendo, en lugar de propiciando, el flujo del conocimiento. A modo de porteros, los “blockers” pueden determinar qué información circula y cuál queda excluida de esa circulación. Su autopercepción como parte del territorio en el que actúan determinará que la puerta se abra o permanezca cerrada.

El bloqueo de dicha transmisión puede ser a veces una estrategia conscientemente adoptada por toda una comunidad, o bien por un colectivo específico dentro de la misma, como mecanismo de defensa ante posibles “enemigos” (Ellen, 2007). Por otra parte, la necesidad de proteger el saber de influencias externas puede hacer que se desarrollen determinadas reglas sociales que eviten la entrada de nuevos conocimientos (Pascual y Florido, 2005). Así, un conocimiento local concreto puede quedar encapsulado en un grupo, protegido a la vez de apropiaciones indeseadas y de influencias que puedan modificar los términos en los que opera, invulnerable a cualquier intento de comunicación que venga del exterior pero susceptible de abrirse cuando las circunstancias cambien y el colectivo lo considere necesario. El carácter dinámico del sistema hará que se transforme, bien propiciando una apertura, bien adaptando las normas que permiten la protección de dicho saber a las nuevas condiciones. En cualquier caso, los pactos sociales que permiten la continuidad de la apropiación de los recursos seguirán existiendo, ya que sin ellos ninguna apropiación es posible.

La reflexión sobre el carácter colectivo del saber nos permite sugerir que lo que propicia el mantenimiento y la renovación de un tipo de conocimiento no es tanto la existencia

o permanencia de un determinado grupo de individuos como las formas de relación que estos individuos son capaces de establecer entre sí. Son estos vínculos sociales, mediados por los contextos, las prácticas, los símbolos y la afectividad, los que permiten —o impiden— la transmisión del mismo y, por tanto, su continuidad⁸ (Ingold, 2000). Lo colectivo es la base sobre la que se asienta el devenir de todo saber. Los pactos sociales que la colectividad establece en torno a la gestión y apropiación de sus recursos marcan tanto el proceso de aprendizaje como la reproducción del grupo en cuestión. De este proceso, el de la acción y gestión colectiva de los recursos, nos ocuparemos con más detenimiento en el siguiente apartado.

2.2. COMUNIDAD, GESTIÓN DE RECURSOS Y CONSTRUCCIÓN DEL SABER

El ser humano, como animal social que es, necesita de otros individuos de su misma especie para proveerse de comida, abrigo y compañía (Moran, 2006). Su fortaleza —y su posibilidad de supervivencia— residen precisamente en su capacidad para actuar de manera cooperativa, para vivir “en sociedad”. La solidaridad entre individuos es esencial, “no solo para la técnica, sino para una manera de existir en grupos pequeños sin la cual la vida no tendría calidad.” (Iturra, 1992: 239). Pero esta cooperación no se da de manera inmediata y espontánea, sino que está mediada por la negociación y el establecimiento de una serie de normas de convivencia las cuales, de forma implícita y/o explícita, regularán los derechos y deberes de los individuos y establecerán las formas de acceso a aquellos recursos que resulten fundamentales para la subsistencia del grupo humano en cuestión.

Desde las pequeñas comunidades de cazadores-recolectores que predominaron en el Paleolítico hasta las modernas sociedades complejas de la actualidad, la interdependencia de los seres humanos es un hecho evidente. La progresiva complejización de las sociedades, su desarrollo tecnológico y científico, no ha mermado en ningún caso el nivel de dependencias mutuas; antes bien, lo ha extendido a una red más amplia y difusa dando lugar a nuevos desafíos de gestión. La globalización cultural y económica es la expresión actual de dicha red.

Sin adentrarnos en las implicaciones y los nuevos retos que el fenómeno de la globalización plantea sobre las relaciones de los seres humanos entre sí y con el medio físico en el que viven, nos interesa sin embargo subrayar esta naturaleza interdependiente, de la cual parte todo proceso de acción colectiva (Parlee y Berkes, 2006). Esta se plasma de manera particularmente evidente en la gestión de recursos materiales que son indispensa-

8. En este sentido, dice Acosta, refiriéndose al contexto rural andaluz, que “la desaparición casi total de las cuadrillas de trabajo en las faenas agrícolas, y de la familias como grupo para el trabajo en el campo, también suponen una quiebra importante en la forma de transmisión del conocimiento.” (Acosta, 2005 :72)

bles para la subsistencia de un colectivo determinado, sean bosques, pastos, infraestructuras hidráulicas, etc: los llamados *Common Pool Resources* o recursos de uso comunitario (CPRs) (Ostrom 1990; Ostrom et al 1999). Los CPRs se caracterizan por su dificultad de “exclusión” —no se puede excluir fácilmente de su uso a los potenciales beneficiarios— y porque la apropiación del recurso por parte de unos usuarios implica necesariamente una merma de la disponibilidad del mismo para el resto. (Ostrom *et. al*, 1999: 278). El agua de ríos y lagos, las reservas pesqueras o los bosques son ejemplos de CPRs, cuya disponibilidad depende en buena medida del uso que se haga de los mismos por parte de todos los actores. De esta manera, al ser los individuos dependientes de un mismo recurso, todos ellos se verán afectados por casi todo lo que los demás hacen (Ostrom, 1990). ¿Cómo gestiona un grupo humano esta situación? ¿Cuál es la manera más efectiva de lidiar con el hecho irrefutable de que las acciones de un individuo repercuten irremediabilmente sobre el resto?

Desde que Hardin expusiese su “tragedia de los comunes” en 1968 argumentando una inevitable tendencia de los individuos a actuar única y exclusivamente en su propio beneficio a corto plazo e ignorar los costes de sus acciones sobre los otros, ha habido en el ámbito científico una profunda reflexión sobre la naturaleza de los procesos de toma de decisiones y la gestión de los comunes en todo el mundo. Si la corriente de pensamiento sostenida por Hardin considera que, para preservar un recurso de la depredación de los individuos, la gestión debe ser impuesta desde una instancia superior, sea el Estado o el Mercado, múltiples estudios (Ostrom, 1990; Feeny, Berkes, McCay & Acheson, 1990; Berkes et al, 2008; Ruiz, 2011; Hoogesteger, 2013) han constatado precisamente lo contrario: los individuos que dependen de un mismo recurso y poseen cierta autonomía tienen la capacidad de negociar y establecer las normas para su uso y regulación, así como de invertir en el esfuerzo colectivo de mantenimiento y preservación del mismo, lo cual demuestra ser un mecanismo de gestión más eficaz y sostenible a largo plazo que el diseñado por gestores externos. Feeny *et. al* hacen notar que, ciertamente, el “libre acceso” del que hablara Hardin nada tiene que ver con el sistema de aprovechamiento de los recursos comunitarios que podemos encontrar en distintos rincones del planeta, donde el acceso está claramente limitado a un tipo concreto de usuario y posee unas normas ciertamente limitantes (Feeny, Berkes, McCay & Acheson, 1990). Según Martín Civantos, el sentido de “lo comunitario” introduce un elemento intermedio entre lo que normalmente entrenamos por “lo público”, representado por el Estado, y la propiedad privada (Martín Civantos, 2007:746). En este lugar “intermedio” es donde se lleva a cabo la gestión de los CPRs.

A pesar de que este tipo de gestión no garantiza el éxito, esto es, la sostenibilidad del recurso en cuestión⁹, consideramos que la propia existencia, en diversas culturas, de ins-

9. La sobreexplotación de determinados comunes en los montes andaluces se explica, según González de Molina y González Alcantud, por la confluencia de diversos factores, entre los que se encuentra la distribución desequilibrada de la propiedad, un crecimiento rápido de la población y la modernización agraria en zonas de alto potencial. La penetración

tituciones sociales capaces de preservar de manera óptima un recurso común durante cientos y a veces miles de años resulta prueba suficiente de que los seres humanos disponen de una elevada capacidad de negociación y autonomía que supone una alternativa válida ante la estatalización o la mercantilización de los bienes naturales. La realidad demuestra que los individuos siempre han buscado pactos y formas cooperativas de actuación a través del establecimiento de marcos normativos y conocimientos compartidos, siendo estos pactos exitosos en una mayoría de los casos.

Para explicar los mecanismos de acción colectiva la literatura científica se ha valido fundamentalmente de tres enfoques:

El primero es el abordaje de lo colectivo desde el concepto de capital social (Putnam, 1994; Coleman, 1990; Baas, 1997), que vendría definido en las sociedades por una serie de atributos como confianza, reciprocidad, tejido asociativo, redes de compromiso ciudadano y todos aquellos valores que ayuden, en definitiva, a trascender la conflictividad y faciliten en cambio la cooperación entre los individuos. Las sociedades con un elevado capital social serían aquellas en las que sus miembros gozan de una mayor seguridad material y afectiva, y donde sería, por tanto, más fácil, realizar una gestión sostenible y efectiva de los CPRs. Este capital social no se limita a la “comunidad” en sí sino que afecta y se construye en torno a otros niveles que resultan ser igualmente estratégicos. Hoogester (2013), refiriéndose a las instituciones de gestión de recursos hidráulicos, habla de un capital social interno, construido entre usuarios que comparten el mismo objetivo —disponer de agua de riego—, y uno externo, que se establece entre los usuarios y otros segmentos de la sociedad no beneficiarios del recurso —ONGs, instituciones académicas, administraciones públicas...—, con los cuales se establecen relaciones estratégicas que refuerzan la gestión del recurso en cuestión y que pueden contribuir a resolver problemas concretos. Aunque las críticas al capital social establecen que se trata de un concepto ambiguo y demasiado ambicioso, que pone una nueva etiqueta a ideas viejas y que no ofrece una elaboración precisa sobre la manera en que afecta al desempeño económico y político, en la actualidad sigue siendo una de las herramientas de análisis más usadas para comprender la acción colectiva (Ostrom y Ahn, 2003). Sin negar su valor analítico, consideramos sin embargo, que la fragmentación de la mirada que el capital social propone tiene una capacidad limitada para comprender el todo que conforman relaciones sociales y medio biofísico (Ruiz y Gálvez, 2014).

Otra de las vías seguidas para abordar la acción colectiva sobre los recursos es la de las instituciones sociales (Agrawal y Gibson, 1999; Ostrom 1990), que en muchos casos se propone como alternativa al concepto, muy controvertido, de comunidad (Agrawal y Gibson, 1999). Las instituciones son entendidas como el conjunto de normas comparti-

del capitalismo desvirtúa las economías campesinas y sus instituciones sociales, incluidas aquellas de carácter comunitario, que no alcanzan por sí solas a garantizar la sostenibilidad del monte y los recursos naturales que este alberga. (González de Molina y González Alcantud, 1992: 287-288)

das que regulan la gestión y el acceso a un recurso determinado por parte de un colectivo. Estas normas se construyen sobre un conocimiento compartido y unos objetivos comunes, delimitando las formas de uso y estableciendo la contribución de todos los miembros del grupo al mantenimiento del mismo. El marco de las instituciones sociales permite, según estos autores, evitar ciertas “asociaciones indeseables” que existen en torno a la comunidad y dibujar de manera más precisa las condiciones propicias para una gestión sostenible de los recursos, que no siempre tienen que estar relacionadas con los atributos de la comunidad (pequeño tamaño, homogeneidad cultural y visión compartida). El enfoque desde las instituciones sociales posee un indudable carácter pragmático y resulta más fácilmente aplicable que el de capital social, pero nos parece que a cambio “deja fuera” una parte de la dinámica social en los procesos de acción colectiva.

La tercera perspectiva es la del ya mencionado concepto de comunidad, uno de los términos más polémicos y discutidos de las ciencias sociales, pero también uno de los más utilizados y que ha demostrado tener mayor potencialidad en la comprensión de los procesos y las dinámicas colectivas. La comunidad ha sido usada de múltiples formas, defendida y atacada desde diferentes puntos de vista. Su desarrollo como concepto ha pasado por toda suerte de discursos, desde los más mecanicistas y simplificadores, no carentes de romanticismo, del entendimiento compartido y tácito de Tonnies (1932) o Redfield (1955), hasta el simbólico-estructuralista de Turner¹⁰ (1969) o el de Cohen (1985), basado en un discurso común de los individuos más que en unas prácticas efectivamente compartidas. Hoy en día, la comunidad sigue siendo defendida como espacio propicio para la sostenibilidad, donde la “lógica lineal” del interés propio es desplazada por la “lógica circular” del interés por el otro (Moran, 2006: 120). La confianza, la cooperación y las metas comunes serían los atributos sobre los que se construirían los vínculos comunitarios. En virtud de estos atributos, los individuos, conscientes de su estrecha conexión, estarían dispuestos a actuar conjuntamente y a repartir de manera equitativa tanto los costes como los beneficios de dicha actuación; se trataría, pues, de algo cercano a la “solidaridad mecánica” defendida por Durkheim al referirse a las sociedades primitivas, cuyos miembros se identifican entre sí en virtud de unos intereses compartidos y una conciencia de dependencia mutua. Dicha visión, ciertamente idealizada, no permite, sin embargo, abordar la complejidad que toda dinámica comunitaria presenta.

La comunidad que aquí nos interesa es la que se construye como un horizonte dinámico de acción colectiva para conseguir metas comunes (Ruiz y Gual, 2012); comunidad entendida como práctica cotidiana y no solo como discurso o creencias compartidas (Ruiz, 2012), que tiene un carácter contextual y temporal, que emerge con más fuerza en

10. Turner distingue entre la *communitas* espontánea, que surge libremente —y siempre de manera temporal— de un sentimiento de pertenencia compartido, y la *communitas* normativa, donde las relaciones sociales aparecen ya regidas por una norma. El tercer tipo de comunidad que considera es la ideológica, basada en lo discursivo, discurso que sostiene las normas creadas y posibilita su permanencia. Se trata, en cualquier caso, de una visión de la comunidad enmarcada en el estructuralismo.

aquellos momentos en que resulta necesaria, pudiendo permanecer invisible y aletargada si las circunstancias lo requieren; que no elimina los conflictos o las diferencias pero que sobrevive a pesar de ellos. Esta comunidad se caracteriza:

- *Por su heterogeneidad interna:* Si la homogeneidad cultural como atributo comunitario pudo tener algún sentido para hablar de los grupos autosuficientes que existían antes de la Modernidad, la irrupción de los medios mecánicos de transporte acabó al mismo tiempo con el aislamiento y con la uniformidad en las maneras de pensar y de actuar. La homogeneidad cultural deja de ser posible “cuando el equilibrio entre la comunicación “interna” y “externa”, que en tiempos se inclinaba drásticamente hacia el interior, se va igualando, difuminándose así la distinción entre el “nosotros” y el “ellos”. La mismidad se evapora una vez que la comunicación entre sus miembros y el mundo externo se hace más intensa y más importante que los intercambios mutuos entre sus miembros.” (Bauman, 2001: 7).

En la actualidad es frecuente que en un mismo grupo convivan individuos que poseen referentes culturales distintos, que no necesariamente comparten una misma “visión del mundo” y que, sin embargo, son capaces de autogestionarse para perseguir metas comunes.

Pero, aun cuando esa homogeneidad cultural exista —individuos que comparten una misma religión, un mismo proceso histórico y unos valores comunes—, será inevitable encontrar disensiones, jerarquías y luchas internas. En todo grupo existen intereses y objetivos diferentes y, a veces, contrapuestos, entre sus integrantes, tal y como han puesto de manifiesto diversos estudios (Agrawal, 1994a, Gibson y Marks, 1995). La comunidad no resuelve o elimina dichos conflictos, pero los trasciende y antepone los intereses colectivos a los individuales. Los individuos renunciarán entonces a parte de su individualidad para conseguir ciertos fines comunes. Solo cuando la existencia de estos fines sea para los integrantes del grupo prioritaria en relación a las diferencias o intereses individuales, aparecerá la comunidad. (Moran, 2006; Ruiz y Gálvez, 2014). En el caso de la gestión de sistemas de riego esto se hace particularmente evidente: la estrecha conexión entre la dimensión social y técnica del propio sistema hace que los regantes cooperen aun cuando los conflictos persistan en otros planos sociales (Hoogesteger, 2013: 355).

- *Por su dinamismo:* La comunidad no es una estructura ordenada y estática. Antes bien, está sometida a constantes tensiones, surgidas tanto de la diferencia de intereses y habilidades de sus integrantes como de los cambios que existen de continuo en el contexto que los circunda. Manifestándose como una emergencia de las prácticas del grupo, es lógico pensar que estará en constante construcción y reinvenición, siendo el suyo un equilibrio frágil y siempre temporal, sujeto al devenir de los procesos de los que forma parte (Ruiz, 2012; Ruiz y Gálvez, 2014). La naturaleza procesual de la comunidad resulta fundamental para entender la dinámica comunitaria, ya que son estos procesos los que median las relaciones de los actores entre sí. Sabiendo que los integrantes de una comunidad poseen

intereses distintos, es también necesario comprender que esos intereses pueden cambiar en virtud de la emergencia de nuevas oportunidades (Agrawal y Gibson, 1999) o de la desaparición de las existentes. Así, la comunidad estará siempre fluctuando, adaptándose por un lado a los requerimientos que le lleguen del exterior —procesos multiescales, que abarcarán desde lo local a lo macro, y en los que la comunidad será moldeada y al mismo tiempo actuará como agente moldeador— y por otro, ajustando su funcionamiento a las demandas y necesidades de sus miembros, en permanente reafirmación y renegociación de sus términos contractuales. La comunidad, así entendida, “nunca será inmune a la reflexión, la crítica y discusión ulteriores: en cualquier caso, puede alcanzar el estatus de “contrato continuado” un acuerdo que necesite renovación periódica, sin que ninguna de estas renovaciones conlleve la garantía de la siguiente. La comunidad del entendimiento común, incluso aunque se alcance, seguirá por tanto siendo frágil y vulnerable, “siempre necesitada de vigilancia, fortificación y defensa” (Bauman, 2001: 8). Vigilancia hacia el interior y hacia el exterior; procesos que tienen lugar en diversos niveles y que convergen en la acción colectiva y en la gestión colectiva de recursos.

La relación recursiva entre comunidad y acción colectiva

Es comúnmente aceptado que la existencia de una comunidad favorece o genera acción colectiva sobre los recursos de los que se vale para su reproducción. El capital social que esta atesora (confianza, reciprocidad, respeto) le permite actuar de manera cooperativa para la obtención de esas metas comunes que resultan de importancia vital para la supervivencia del colectivo. Aun en condiciones poco ventajosas, los actores inmersos en una dinámica comunitaria afrontarán con más éxito una gestión sostenible de los recursos que aquellos en los que los vínculos comunitarios no existan. Sin embargo, tan importante como esta pero mucho menos explorada es la posibilidad de que la acción colectiva también sea capaz de generar por sí misma un proceso de construcción comunitaria (Ruiz y Gálvez, 2014).

Comunidad y acción colectiva presentan una relación interdependiente de importancia vital para entender tanto el proceso de construcción comunitaria como la propia naturaleza de los socioecosistemas. La comunidad está compuesta tanto por gente como por recursos que resultan fundamentales para su supervivencia. Alrededor de estos se genera acción colectiva, la cual se basa en formas compartidas de gestión y conocimiento. Cuanto mayor sea, pues, el desarrollo de estas formas de conocimiento y gestión en virtud de los intereses comunes, mayor será el nivel de construcción de la comunidad. (Ruiz y Gálvez, 2014). De esta forma, la comunidad puede, no solo existir, sino también desarrollarse, incluso cuando sus atributos sociales —confianza, reciprocidad— estén mermados. La acción común, que vendrá dada por el grado de dependencia del recurso en cuestión por parte del colectivo, obligará a la construcción —o recuperación— de un universo epistemológico compartido entre sus miembros, que podía no existir con anterioridad o bien

haber sido olvidado. De esta manera, no solo la comunidad genera acción colectiva, sino que la acción colectiva puede llegar a generar comunidad, reforzando los atributos positivos que contribuyen al éxito de la gestión de comunes. Para que esta comunidad se de efectivamente será necesario, no obstante, alcanzar un nivel estratégico de acción colectiva, el cual será siempre temporal y dependiente del contexto físico-cultural en el que se halle inmersa.

Por supuesto, la acción colectiva no es en sí misma garante exclusiva del éxito de un proceso comunitario, así como tampoco lo es de la gestión exitosa de un recurso; pero existe, sin embargo, una relación directa entre los tres fenómenos. A la pregunta de qué permite realizar una gestión sostenible de un recurso se le atribuyen toda una serie de respuestas que tienen que ver tanto con la confianza entre los usuarios como con la asunción de compromisos por parte de los mismos (Ostrom, 1990; Ostrom y Ahn, 2003; Kliksberg, 2000); ambos atributos nos remiten en último termino a procesos de construcción comunitaria. Para Hoogesteger (2013), en el caso de las instituciones sociales de riego, esta confianza se desarrollaría a través del establecimiento de un marco normativo que permitiera a los usuarios un escenario de actuación compartido; del desarrollo de habilidades técnicas y organizativas sobre la gestión del agua —en el caso de Ostrom (1990), se habla del desarrollo de saberes colectivos sobre los cuales se construyen dichas normas— y del establecimiento de un proceso democrático de toma de decisiones. La existencia de una dinámica comunitaria previa —aunque esta se encuentre desactivada— o, al menos, de una historia reciente compartida, será otro de los factores que determinen la facilidad de actuación colectiva (Moran, 2006). Tampoco podemos olvidar los condicionantes del contexto biofísico y geopolítico en los que se integran el colectivo y el recurso en cuestión. Tanto su posición respecto al Mercado —que puede resultar más o menos periférica— como las características del recurso en sí —su movilidad o su importancia estratégica para la comunidad— son variables que es necesario tener en cuenta a la hora de pensar los fenómenos comunitarios.

Pero, si hablamos de condiciones que propician o dificultan la acción colectiva, hemos de hablar necesariamente de procesos que “producen” comunidad, ya que la gestión compartida, la necesidad de tomar decisiones colectivas y de construir un universo de conocimiento común en torno a un recurso de importancia para el grupo, es capaz de generar la “historia”, confianza y compromiso que dan lugar al fenómeno comunitario. La confianza, la cooperación, la reciprocidad, siendo atributos que permiten la acción colectiva, se construyen, se transmiten y se mantienen a su vez a través de la propia acción, acción que tiene lugar con y en el medio, que se sirve de recursos “naturales” y “culturales”.

Para poder aproximarnos de manera más consistente a la relación entre organización social y entorno biofísico, así como a las implicaciones que esta tiene en todo proceso de creación y transmisión del conocimiento, se hace necesario, sin embargo, incorporar a nuestras reflexiones el concepto de socioecosistema.

2.3. SOCIOECOSISTEMAS: “LA BELLEZA DE LA UNIDAD”

“La mayoría de nosotros hemos perdido ese sentido de la unidad de biosfera y humanidad que nos ligaría y reconfortaría a todos con una afirmación de belleza.”

(Bateson, 1979:28)

El término socioecosistema surge como respuesta a la necesidad de comprensión de una realidad compleja a través de herramientas fragmentarias (Ostrom, 2007, 2009). El interés por abordar el análisis de sistemas humanos y naturales abandonando las dicotomías de la ciencia positivista y observando los mismos como un todo complejo e integrado está en auge tanto en las disciplinas humanísticas como en las biológicas; la interdisciplinareidad es un referente constante en los estudios sobre sostenibilidad. Se entiende que para comprender adecuadamente los procesos, es necesario recurrir a una mirada que dé cabida a la complejidad de los mismos. Esta complejidad representa la paradoja de lo ordenado y lo caótico, la emergencia del orden lejos del equilibrio, ya que “para que haya organización es preciso que haya interacciones; para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros es preciso que haya desorden (agitación, turbulencia)” (Morin, 1977: 69). Para comprender la paradoja, hemos por fuerza de flexibilizar y hacer más permeables las fronteras entre parcelas de conocimiento, entre lo que hemos llamado naturaleza y lo que consideramos cultura. Su asunción requiere no solo una nueva epistemología, una nueva mirada, sino también un nuevo lenguaje que facilite la superación de lo dicotómico; de ahí la necesidad del término socioecosistema.

La preocupación por la conexión que existe entre sistemas culturales y naturales ha resultado una constante para los antropólogos, los cuales, desde el inicio de la disciplina han intentado comprender el papel del ambiente en la configuración de las sociedades y de qué manera las elecciones culturales del ser humano podían responder y/o influir en condiciones concretas del entorno. La antropología se topó desde un principio con la incontestable barrera de lo complejo: no era posible comprender adecuadamente las sociedades humanas, sus normas de funcionamiento y sus elecciones culturales sin considerar tanto su parte “ideal” como material¹¹. Planteamientos desde la ecología cultural y el materialismo han intentado abarcar esa doble vertiente de la existencia humana. El abordaje sistémico de las relaciones entre naturaleza y cultura, fundamental para comprender dichas relaciones de manera integrada, no ha sido, sin embargo, tan frecuente. Las ciencias sociales, polarizadas durante varias décadas en los aspectos discursivos y simbólicos de las sociedades, han tendido a mantener una separación neta

11. Para Godelier “la frontera entre naturaleza y cultura, la distinción entre lo material y lo ideal, tienden a borrarse cuando se analiza la fracción de naturaleza que ha sido sometida directamente al hombre, producida o reproducida por el hombre (...) Esta naturaleza exterior al hombre no es exterior a la cultura, a la sociedad, a la historia. (...) Es una realidad material y al mismo tiempo una realidad ideal.” (1989: 20)

entre los aspectos biofísicos y culturales, bien sea para minimizar los primeros respecto a los segundos o para magnificarlos como explicación exclusiva de las elecciones de una cultura dada. Las ciencias naturales, por su parte, han hecho otro tanto a la hora de seccionar a las poblaciones humanas de su entorno y explicar este como un intercambio de materia-energía entre organismos no racionales, del que las decisiones humanas — con todas sus implicaciones simbólicas, identitarias y de poder— quedaban ausentes. En estas aproximaciones, las formas de relación entre naturaleza y cultura pasan a un segundo plano en virtud del peso que adquiere uno de los dos elementos. Las interconexiones llegan a omitirse o, en el mejor de los casos, a señalarse como apéndice final del aparato discursivo elaborado en torno a uno de los dos tótems. La realidad queda así reducida a una serie de compartimentos estanco que se muestran profundamente inoperantes a la hora de tomar decisiones adecuadas de gestión y acción. Naturaleza y cultura, a pesar de saberse inseparables, han seguido siendo objetos de análisis separados. El reto no es, desde luego, baladí. El enfoque sistémico parece, no obstante, tener mucho que aportar para ayudarnos a salir del atolladero.

La estrategia sistémica supone “primar las relaciones sobre los sujetos u objetos que estas articulan”, partiendo de la premisa de que “son las relaciones las que constituyen la realidad y los objetos, y no al revés” (Ruiz, 2013: 155). Para aproximarnos de manera solvente a la comprensión de los saberes socioecológicos, contruidos en la relación de los seres humanos con su entorno biofísico —y, por tanto, inseparables de este— y de unos individuos con otros —a través de los procesos de transmisión cultural y construcción colectiva del conocimiento—, esta manera de entender el mundo nos resulta esencial.

Rappaport fue uno de los primeros antropólogos que se interesó por el enfoque sistémico para abordar las relaciones entre medio biofísico y cultura. Tomando prestado el concepto de ecosistema que existía en las ciencias naturales, le dio un nuevo giro y abrió el término hacia la simbología, el rito y la práctica de los individuos de una sociedad. En sus textos nos deja claro que “decir que la cultura está “hecha de símbolos” y que los organismos están “hechos de células” no implica que ambos no interactúen continuamente” (Rappaport, 1993: 266). Para él, las poblaciones humanas, integradas en procesos más amplios de intercambios de materia y energía, son capaces de desarrollar una serie de mecanismos culturales que les son propios y que condicionan la forma en que se relacionan con el medio biofísico en el que se encuentran. Por eso:

“Debemos tener presente que aunque el hombre actúa en la naturaleza de acuerdo con sus conceptos y deseos, es sobre la naturaleza misma donde actúa, a la vez que esta actúa sobre el hombre, nutriéndolo y destruyéndolo.”

(Ibid: 271)

Explicación esta que puede parecer evidente pero que no conviene perder de vista para avanzar en nuestro discurso.

También Bateson, autor e investigador original, ecléctico y con una aguda capacidad de observación, rastrea esa “unidad” entre mente y naturaleza, entre creencia y percepción, entre razón y sentimiento, escindida por el pensamiento de Descartes y asumida luego desde la Ciencia como una verdad incuestionable. Bateson recurre al pensamiento relacional como la clave para explicar los fenómenos socioambientales; ni el idealismo ni el materialismo tienen la respuesta, sino que esta se halla precisamente en el diálogo entre uno y otro. Así, se muestra sorprendido “por la manera tan ligera en que los hombres de ciencia aseveran que las características del organismo se explican atribuyéndolas, ya sea al ambiente, ya al genotipo. Por eso debo aclarar lo que creo sea la relación entre los dos sistemas de explicación. Precisamente en la relación entre los dos sistemas se producen las confusiones que me hacen vacilar en atribuir una característica dada a uno u otro sistema.” (Bateson y Bateson, 2000: 115).

Pero, tal vez, el autor que más nos ha orientado en este rastreo de la unidad perdida, las relaciones entre componentes diversas de un mismo sistema y la forma de nombrarlas y pensarlas, ha sido Ingold y su “relational thinking” (2000). En su obra, Ingold presenta a los seres humanos como el resultado del conjunto de relaciones que establecen con otros semejantes, además de con otros organismos y elementos abióticos. Pero da un paso más en la elaboración del pensamiento sistémico, aportando algo que para nosotros resulta fundamental y que ya hemos sacado a colación en epígrafes anteriores: el papel de las prácticas como hilo conductor de las interacciones de los elementos. Lo que determina la existencia y el comportamiento de los grupos humanos no es una serie de cualidades físico-químicas o de agregados históricos que cristalizan en el momento presente, sino un compendio de relaciones complejas mediadas por la práctica, que es la manera que tiene el ser humano de entender y aprehender el mundo y a sí mismo. La vida orgánica (en la que se incluyen las personas) es, para Ingold, más activa que reactiva, un proceso más que un resultado de patrones preestablecidos. De ahí que el aprendizaje requiera, no la acumulación de información, sino la capacidad para situar dicha información y comprender su significado en el contexto de una interacción perceptiva con el propio ambiente. Este ambiente es un concepto relativo, que depende del organismo que lo construya o respecto al cual se construya. En palabra de Gibson:

“Just as there can be no organism without an environment, so also there can be no environment without an organism.”

(Gibson en Ingold, 2000: 20)

El ambiente del que Ingold habla no equivale a la naturaleza, concepto que para el autor no solo excluye al ser humano sino también a la historia y con ella a los procesos. Al hablar de ambiente, nos incluimos en él, nos vemos “desde dentro”; la naturaleza, por el contrario, siempre es vista como algo ajeno, fuera de nosotros. Ingold propone este cambio conceptual desde la idea de que:

“Apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view of the world but of taking up a view in it.”

(Ingold, 2000: 42)

Así, lo humano y lo biofísico no solo resultan inseparables como tales, sino que se diluyen en virtud de un enfoque mucho más integrador en el que el ser humano solo puede entenderse como un “ser-en-el-mundo”. Así,

“un enfoque genuinamente ecológico tendría que establecer la intención y la acción humanas en el contexto de una relación permanente y mutuamente constitutiva entre la gente y su medio ambiente.”

(Ingold, 2001: 38)

Es precisamente como un intento de enfatizar este carácter relacional, de alcanzar esa visión “genuinamente ecológica”, que desde el mundo académico empieza a acuñarse el término socioecosistema o sistema socio-ecológico. Considerar el socioecosistema como unidad de análisis al estudiar las prácticas de una sociedad determinada nos ayuda a salir del nudo gordiano de la fragmentación, nos evita el riesgo de caer en el simplismo biologicista o culturalista y nos permite abordar la complejidad de una manera operativa. No olvidemos que un socioecosistema, más que una verdad ontológica, es un marco de análisis que nos sirve para pensar y entender la realidad y que ha de construirse y entenderse, por tanto, en virtud de los intereses analíticos que nos ocupen (Ruiz, 2013). Su discriminación “descansa en grado considerable en los objetivos particulares de un análisis” (Rappaport, 1993: 275).

Dicho esto, probemos a acercarnos de una forma más precisa al propio concepto de socioecosistema (SES). Para ello, antes se hace necesaria una breve introducción a los sistemas complejos adaptativos, de los cuales los socioecosistemas forman parte¹².

Los sistemas complejos adaptativos (SCA) se caracterizan por su capacidad de “aprendizaje” y porque presentan una dinámica no lineal (caótica). Además, los SCA se definen por las relaciones que se establecen entre sus componentes y no por las características de esos componentes por separado (propiedades emergentes) (que es algo muy similar a lo que propone Ingold desde el relational thinking).

Las interacciones de estos componentes no son aleatorias, sino que están regidas por normas que cambian a medida que el sistema acumula experiencia; así, podemos considerar que el sistema “aprende” y que dispone de una marcada capacidad adaptativa en su continuo dinamismo. El cambio no es una respuesta mecánica a un estímulo externo o una imposición que viene de fuera; procede tanto del exterior como del interior del propio sistema; este tiene exigencias y necesidades que lo forzarán a modificar su configuración y el tipo de relaciones que alberga.

12. Para el abordaje de los SCA me he basado fundamentalmente en Ruiz [2013].

Pero, aunque las reglas existen, la forma en la que cambia un SCA resulta en cualquier caso difícilmente predecible, ya que éste se encuentra sometido a una dinámica no lineal (caótica), de la que podemos conocer los patrones generales de funcionamiento pero no las condiciones de partida: el resultado es una ausencia de proporcionalidad entre las reacciones del sistema y las variaciones de los parámetros que lo definen.

Hablamos de socioecosistemas como de un tipo particular de sistemas adaptativos complejos, caracterizados por una densa red de interrelaciones entre las dimensiones socio-cultural y ecológica, abiertos, autoorganizados, no lineales y sometidos a la incertidumbre (Folke et al., 2002; Holling, 2001). En ellos, los procesos biofísicos de un territorio son ininteligibles fuera de los sistemas de gobernanza del mismo, de los procesos de percepción y de acción de los seres humanos, de los símbolos y las relaciones de poder que se establecen en los subsistemas sociales, en un proceso de retroalimentación continua. Es lo que Noorgard (1984) define como coevolución o desarrollo coevolucionista¹³. La consideración de los sistemas humanos y naturales como coevolutivos complejiza y enriquece la unidad de análisis, que ya no podrá ser tan solo una sociedad insertada en un determinado escenario natural, ni un ecosistema habitado por una determinada sociedad humana, sino el resultado de la densa red de interacciones que existe entre ambos. Esta red es la que otorga consistencia, coherencia e identidad al SES, y solo desde la comprensión de su articulación se puede asumir el paradójico hecho de que los componentes del mismo pueden cambiar —y lo hacen continuamente— mientras el sistema sigue manteniendo su función y estructura (Ruiz, 2013: 155).

Tres características de los socioecosistemas (SES) son cruciales a la hora de comprender su funcionamiento:

Por un lado, su dinamismo inherente, su permanente fluir en el cambio. Los SES, como sistemas adaptativos complejos, están inmersos en un continuo devenir que los vuelve particularmente inaprehensibles para el modelo de pensamiento occidental positivista, incómodamente escurridizos a los intentos de definir su organización, su funcionamiento o sus condiciones de equilibrio. Su existencia discurre a través de una sucesión de estados siempre susceptibles de verse modificados, un movimiento cíclico sobre el que continuamente se reorganiza la dinámica del sistema. Holling (2001) habla de “ciclos adaptativos” que se suceden para configurar y reinventar continuamente el sistema.

Esta capacidad de cambio se manifiesta fundamentalmente de dos maneras: una es la capacidad del sistema para aprender y atesorar conocimientos útiles que le permitan orientar su devenir, conocimientos en los que el ser humano jugará un papel claramente protagonista (Ruiz, 2013). El aprendizaje de cualquier grupo humano sobre la forma de gestión de un recurso natural, la elaboración de normas compartidas y de dispositivos de control del mismo, son el resultado de dicho proceso de aprendizaje. La experiencia

¹³. La coevolución es definida por Noorgard como un “proceso de evolución basado en respuestas recíprocas entre dos sistemas estrechamente relacionados y en interacción continua entre sí” (Noorgard, 1984: 2).

le sirve al SES para ajustar sus componentes entre sí, adaptándose a las circunstancias y/o modificando esas circunstancias para que se ajusten a las expectativas y necesidades del mismo. Así, este muestra habilidad para cambiar y adaptarse a los condicionamientos y para modificar las propias circunstancias, haciéndose más resistente ante ellas. Pero, por otra parte, el dinamismo también le confiere al SES la capacidad de transformación para convertirse en un nuevo SES, si se encuentra en un régimen indeseado y no puede situarse en el deseado desde su configuración actual. Para comprender adecuadamente este aspecto resulta fundamental tener en cuenta todos aquellos factores que tengan que ver con desigualdades, relaciones de poder y modelos de gobernanza. Los conflictos que dichos modelos albergan pueden ser la clave para comprender los procesos que determinan la transformabilidad del SES. Es decir, el SES —siempre con la agencia humana como elemento fundamental de su comportamiento— puede adaptarse “para seguir siendo” o transformarse para “dejar de ser”. Capacidad de adaptación y de transformación son las dos caras del cambio.

La segunda característica destacable de los SES es su carácter abierto, el cual hace que estos no puedan entenderse sin tener en cuenta los múltiples sistemas que los integran, en los que se integran y con los que se relacionan a muy distintos niveles. La teoría de la panarquía de Holling nos permite ilustrar dichos niveles de interconexión a través de una imagen. La panarquía es definida por este autor como una estructura jerárquica de niveles semiautónomos de interacción en la cual, tal y como hemos explicado antes, los SES se hallan interconectado en ciclos infinitos y adaptativos de crecimiento, acumulación, reestructuración y renovación (Holling, 2001). Desde el campo de la antropología, ya Rapaport (1968, 1993) hablaba de la importancia del carácter abierto y multinivel de los ecosistemas. Ruiz habla de “subsistemas múltiples anidados” que recuerdan a la forma en que se articulan funcionalmente organismos-tejidos-células-proteínas (Ruiz, 2013: 313). El SES, a modo de célula, establece con el exterior una relación osmótica en la que los intercambios de materia y energía son constantes. Visto de esta manera, el SES funciona a la vez como unidad autónoma y dependiente, con capacidad de acción pero sujeta a múltiples procesos que tienen lugar en escalas distintas, definidas tanto desde el punto de vista espacial como temporal. Al abordar el estudio de un SES, tan importante será prestar atención a las dinámicas locales como a los fenómenos “macro”. Habrá que considerar, tanto los cambios que vienen del “exterior” (niveles superiores de interacción) como los que germinan en el seno del propio sociosistema. Pero también será necesario contemplar su historia, qué procesos ha seguido hasta llegar al punto en el que se encuentra. Espacio y tiempo son los ejes a lo largo de los cuales el SES extiende sus filamentos; no es posible comprenderlo sin tener en cuenta las formas que adoptan dichas ramificaciones.

Por último, hay que considerar que un SES, como todo sistema adaptativo complejo, presenta características emergentes. Las propiedades emergentes surgen de la maraña de interacciones que existe entre el elevado número de componentes que forman un SES.

Estos componentes, de gran heterogeneidad, dan lugar, al relacionarse unos con otros, a propiedades que resultarían difícilmente predecibles si los mismos se analizaran por separado. Esto equivale a decir que en los SES, tal y como ocurre en el “hecho social total” de Mauss o el *langue* de Saussure, “el todo es mayor que la suma de las partes”, (Mosko, 2005: 35). Solo desde esta perspectiva “cabe asumir con consistencia el hecho de que un sistema, definido por las relaciones antes que por sus objetos, pueda efectivamente mantener su función y estructura a pesar de que sus componentes como tales hayan cambiado” (Ruiz, 2013: 155). El concepto de emergencia plantea además otro reto epistemológico: la fragmentación de la unidad de análisis en componentes “aprehensibles”, tan usada como metodología en todas las disciplinas científicas, se revela claramente ineficaz bajo esta óptica. Si lo que caracteriza a un SES trasciende la suma de sus atributos, el estudio de esos atributos por separado en ningún caso bastará por sí solo para clarificarlo. Ese acercamiento a las partes, el cual se nos antoja necesario, únicamente puede ser un primer paso en la comprensión cabal del todo. Las emergencias resultan así ser la clave para explicar la mayoría de procesos relevantes que configuran los socioecosistemas, entre ellos, la construcción del saber ecológico local de una sociedad. Como veremos, este surge, no de un agregado de saberes individuales diversos, ni tampoco de un corpus fijo de conocimientos que se trasladan de una generación a otra en forma de tradición cultural; antes bien, es la trama relacional entre los distintos sujetos de la sociedad y de estos con su entorno biofísico la que da lugar al fenómeno del conocimiento.

El saber ecológico local es abordado por muchos académicos como uno de los aspectos en los que se manifiesta la resiliencia socioecológica (Berkes y Seixas, 2005; Folke et al, 2002; Berkes et al, 2000; Adger, 2000; Davidson-Hunt y Berkes, 2003), una de las propiedades emergentes más relevantes en la comprensión de los SES. La presencia —o ausencia— de capacidad resiliente puede determinar el grado de cambio y transformación del propio socioecosistema, por lo que abordarla con cierto detenimiento será el siguiente paso de esta reflexión teórica.

2.4. RESILIENCIA SOCIOECOLÓGICA

Considerar como unidad de análisis a un sistema socioecológico en lugar de a una “sociedad”, un “entorno” o incluso un “territorio”, aunque en un principio puede parecer vano o superficial (todos tenemos claro, al menos en teoría, que naturaleza y cultura se necesitan la una a la otra para explicarse), tiene toda una serie de implicaciones metodológicas y epistemológicas no siempre fáciles de resolver. Asumir el concepto de socioecosistema supone asumir las características que definen a todo sistema complejo adaptativo, las cuales hemos apuntado de forma sintética más arriba. La resiliencia, como propiedad representativa de todo socioecosistema, requiere, por nuestra parte, de

una atención analítica particular. Considerarla en nuestra reflexión teórica se hace irrenunciable a la hora de orientarnos sobre las posibilidades de cambio en la organización y funcionalidad del mismo, así como sobre su resistencia o vulnerabilidad ante determinados eventos. Más que una característica real y cuantificable, la resiliencia es tomada aquí como “una estrategia de análisis para dilucidar las probabilidades de cambio sustancial de un sistema” (Ruiz, 2013: 318). Se relaciona con la capacidad que tiene una cultura de re-producirse en el tiempo, y nos resulta útil como forma de operativizar el pensamiento complejo, cuya debilidad —y mayor fuente de críticas— suele residir precisamente en la falta de herramientas metodológicas adecuadas para “hacerlo aterrizar” en el mundo de la investigación científica. Adaptabilidad (desarrollar respuestas para permanecer en el mismo estado) y transformabilidad (pasar a un estado diferente) son las dos habilidades del SES que sirven para comprender su resiliencia socioecológica. En ambas, la agencia humana es un elemento explicativo clave.

Aun cuando resiliencia socioecológica y sostenibilidad se hallan relacionadas (en ocasiones, de manera muy directa), es necesario tener presente que en modo alguno son la misma cosa. No todo lo resiliente es sostenible. Mientras que la sostenibilidad defiende una cierta idea de “equilibrio” y conduce a pensar en términos de estabilidad —existe un estado ideal de los SES, que es el sostenible, mientras que el resto de estados avanzan hacia o se alejan del mismo—, la resiliencia se mueve en un cambio constante en el que existen varias posibilidades para cada SES y para cada cuenca de atracción¹⁴. La resiliencia socioecológica no nos sirve para evaluar la “pertinencia” del sistema, —un socioecosistema altamente resiliente puede no ser sostenible en términos de justicia o equidad social—, no es en sí misma buena ni mala —a diferencia de la sostenibilidad, que se considera positiva a priori— (Escalera y Ruiz, 2011). Fomentarla puede convertirse en un objetivo práctico si juzgamos un estado dado como “deseable”. Por el contrario, puede ser que queramos abandonar un estado que consideramos pernicioso —el actual sistema económico sería para muchos, entre los que me hallo, un buen ejemplo—, y entonces el objetivo sea precisamente el opuesto, minar la resiliencia del sistema —fomentando la agitación social, los conflictos internos, etc—.

Digamos, pues, que el concepto de resiliencia socioecológica no está llamado a convertirse en paradigma de lo que es “bueno” o “justo” para una sociedad —ni pretendemos que lo sea—, pero sí puede ayudarnos a dilucidarlo a través de la oportunidad que nos ofrece para comprender procesos y evaluar el estado del SES. Solo mediante esta comprensión podremos decidir con fundamento hacia dónde queremos que se dirija.

14. Una cuenca de atracción está formada por las distintas posiciones que el sistema puede ocupar sin transformarse, es decir, sin pasar a ser un sistema distinto. Para una comprensión pormenorizada de cómo funcionan las cuencas de atracción en la dinámica resiliente puede consultarse Ruiz, 2013.

2.4.1. Los primeros pasos: de la adaptación a la resiliencia socioecológica en la Antropología

Aunque la noción de resiliencia socioecológica es relativamente novedosa en el mundo de las ciencias sociales, lo que esta pretende explicar —la forma en que las sociedades humanas interaccionan con el entorno y co-evolucionan con este a lo largo del tiempo— ha sido objeto de profundo interés para los antropólogos desde el inicio de la disciplina. La Antropología se ha interrogado a menudo sobre las claves que determinaban el “éxito” de una cultura dada y las distintas posibilidades de desarrollarse que esta tenía. La “adaptación” ha sido considerada como el factor explicativo central de dicho éxito. Rappaport (1968, 1993) es uno de los autores que primero se interesan por esta relación adaptativa y mutuamente constituyente de la cultura y el ambiente biofísico, otorgando a los sistemas culturales la capacidad de autorregulación y adaptación, la cual explicaría su “éxito o fracaso evolutivo”. Para él, la cultura es una herramienta de adaptación/desadaptación exclusiva del ser humano, la más poderosa que pueda tener una especie, y la que le permite responder ante los cambios del ambiente. Esta adaptación, nos dice el autor, no ha de entenderse exclusivamente como una respuesta del grupo humano ante estímulos externos, sino también como una elección surgida de sus propias características y necesidades internas:

“La adaptación al medio a través de la cultura no es una determinación ambiental de la cultura y no podemos predecir solo a partir de las particularidades geográficas de una región cuál será el carácter de la cultura que allí prevalezca. La forma en que el hombre participará en cualquier ecosistema depende no solamente de la estructura y composición de ese ecosistema, sino también del bagaje cultural de quienes entren a él, de lo que ellos y sus descendientes reciban posteriormente por medio de la difusión o que inventen ellos mismos, de las exigencias impuestas desde el exterior a la población local y de las necesidades que debe satisfacer la población local con elementos traídos de fuera.”

(Rappaport, 1993: 270)

Aparecen aquí esbozadas dos nociones clave de los SES y la resiliencia socioecológica: la noción de sistema abierto, susceptible de influir y ser influido desde otros niveles organizativos, que pueden ser de tipo biofísico o socioeconómico, —la resiliencia no puede entenderse sin esta perspectiva— y la agencia como factor clave en el proceso de interacción de las sociedades humanas con su medio —ya que no todo será una respuesta del grupo humano a “lo exterior”, sino también una decisión activa surgida según las características del grupo en cuestión—. Aparece también esbozado el concepto de innovación, que se revelará luego de importancia capital en la elaboración del concepto. El modelo ecosistémico de Rappaport, adolece, sin embargo, de una visión dinámica —para él la cultura se convierte en una herramienta “estabilizadora” del sistema—, esencial para comprender el funcionamiento de cualquier sistema complejo adaptativo.

También Godelier se ha ocupado, desde su particular enfoque, del fenómeno de la “adaptación” humana. Para él, “adaptarse es a la vez someterse a las constricciones (eco-

lógicas), tenerlas en cuenta y ampliar los efectos positivos¹⁵ para el hombre, asEsta forma de pensar aci) continua las constricciones, tenerlas en cuenta y ampliar los efectos positivos para el realizan continí como atenuar los negativos” (1984: 22). Vemos ya aquí la inclusión de la idea de “oportunidad”, tan usada por los estudiosos de la resiliencia, al hablar de la capacidad humana de “ampliar los efectos positivos” del entorno —ampliación que no es otra cosa que una capacidad para aprovechar, en su propio beneficio, las ocasiones que éste ofrece—. Godelier plantea, desde este enfoque, que la sociedad es el resultado tanto de una adaptación a las presiones del ambiente como de una dinámica endógena procedente de presiones históricas en el interior del grupo —también en el exterior, habría que añadir—. Este juego de fuerzas es el que da como resultado una configuración socioecológica concreta, que variará a medida que estas fuerzas vayan transformándose. Al interrogarse sobre los procesos adaptativos, Godelier concluye que:

“Un sistema social o un ecosistema natural no constituyen nunca una totalidad completamente integrada, cual pretenden los funcionalistas, tanto antiguos como modernos. Se trata de una totalidad cuya unidad es el efecto “provisionalmente estable” de las propiedades de compatibilidad estructural entre los elementos que componen una estructura o entre las estructuras que componen un sistema.”

(Godelier, 1984: 90).

Se incorpora así al fenómeno adaptativo la cualidad temporal, esa “estabilidad provisional” que es el resultado emergente de la interacción entre los elementos que componen el sistema. La adaptación, nos dice Godelier, siempre es provisoria, y siempre está condenada al cambio.

Pero, aunque el concepto de adaptación tiene un valor explicativo que nos resulta muy útil para empezar a entender las relaciones y las respuestas de todo SES, resulta en sí mismo insuficiente para comprender e interpretar adecuadamente el fenómeno del cambio activo de todo SES. Un excesivo hincapié en el aspecto reactivo de los mismos, una consideración secundaria de la agencia humana y cierto estatismo en el enfoque, son las principales debilidades de una perspectiva que no acaba de superar las dicotomías —en términos de dualidad sigue hablando Godelier cuando se refiere a “lo ideal” y “lo material” — porque no parte de un pensamiento complejo. Es por eso por lo que apostamos por el concepto de resiliencia socioecológica como una de las bases teóricas de nuestro trabajo.

2.4.2. Construyendo el marco teórico de la resiliencia sociecológica

El término resiliencia, utilizado por primera vez en la disciplina antropológica por Vayda y McCay (1975), aunque con un recorrido más extenso en la ecología y la psicología (y un origen aún anterior en el ámbito de la construcción, en referencia a la “elasticidad” de

15. La cursiva es mía.

las estructuras), supone una innovación para la antropología ecológica en la medida en que es capaz de dotarla por vez primera de un carácter dinámico (Escalera y Ruiz, 2011) que antes, si bien intuitivo, no llegaba a plasmarse de manera operativa en las teorías explicativas elaboradas por los estudiosos de la materia.

Por su carácter abierto y aún en desarrollo, las definiciones que encontramos de la misma en la producción científica son variopintas y en algunos casos, creemos, poco afortunadas. La resiliencia socioecológica, por varias razones, ha despertado el interés de muchos de los científicos sociales y ecólogos de los últimos veinte años, abriendo una línea de investigación en la que han tenido cabida todo tipo de interpretaciones: desde las que intentan dotar a la resiliencia de un carácter cerrado y “concreto”, medible y cuantificable, hasta las que la utilizan como un vago marco al que referirse para hablar de sostenibilidad sin tener que nombrarla¹⁶. Muchas de estas definiciones caen, curiosamente, en la misma falta que se le atribuye al enfoque adaptativo tan usado en antropología: otorgar al sistema un papel meramente pasivo que reacciona ante los cambios inducidos desde “el exterior”. Así, Berkes y Folke la definen como “la capacidad de absorción de perturbaciones que puede asumir un socioecosistema antes de que cambie sus condiciones y funcionamiento” (Berkes y Folke, 1998: 12). El sistema sería entonces un receptor que reacciona ante los embates del cambio con mejor o peor fortuna, y los impulsores de dicho cambio serían exclusivamente las “perturbaciones” que llegan al mismo —término este cuya connotación negativa deja poco espacio para la noción, igualmente crucial en la comprensión de la resiliencia, de oportunidad—; el sistema, bajo esta premisa, “absorbe” y permanece o se desintegra y cambia, pero siempre forzado por el concurso de fuerzas ajenas a su propia voluntad o sus propios intereses; en ningún caso se convierte en agente impulsor de dicho cambio. La visión de Berkes y Folke, aunque nos parece interesante como punto de partida para comprender el marco de la resiliencia, adolece de un mayor protagonismo de la agencia humana, incuestionable para todo científico social.

Holling, el “padre” de la resiliencia aplicada a los ecosistemas (y posteriormente a los sistemas socioecológicos) se refiere a ella como lo opuesto a vulnerabilidad (Holling, 2001). Para Holling esta tiene una componente creativa e innovadora fundamental. En un sistema saludable, la resiliencia sería la “capacidad del mismo de inventar y experimentar, beneficiándose de las invenciones que crean oportunidades mientras se mantiene a salvo de aquellas que desestabilizan excesivamente el sistema o lo afectan de manera negativa”

16. El concepto de sostenibilidad, duramente criticado por la ecología de sistemas, la cual ha demostrado sobradamente la inexistencia de estados “sostenibles” en los ecosistemas, y caído en descrédito a partir de su popularización en los discursos políticos e institucionales, se ha convertido para muchos investigadores de lo ecosocial en un término vacío de contenido que conviene evitar. Con la esperanza de encontrar un lenguaje significativo, preciso y al mismo tiempo independiente, que no sea deudor de los discursos políticamente correctos de “lo verde” en los que nació, la producción científica sobre el tema comenzó a hablar de resiliencia socioecológica en lugar de sostenibilidad. El resultado, paradójicamente, ha sido muy similar en algunos casos, quedando el término sumido en la indeterminación y siendo poco a poco incorporado en los mismos discursos institucionalistas. El potencial analítico del concepto es, no obstante, indiscutiblemente superior al de su “hermano mayor”, de ahí que lo hayamos considerado como una de los referentes teóricos de nuestro trabajo.

(Holling, 2001: 10). Este puede presentar estados distintos; su resiliencia puede manifestarse igualmente en distintos puntos y con distintas organizaciones ecosociales. Esta capacidad resiliente evoluciona a lo largo de ciclos adaptativos¹⁷ en un proceso de transformación permanente en el cual se alternan ciclos de cambio rápido con otros lentos, de desintegración y reorganización constantes.

Pero la resiliencia socioecológica no es solo cambio, o más bien, no cualquier cambio conduce a la misma. Es necesario que el sistema sea capaz de incorporar esos cambios sin perder su coherencia interna y su funcionalidad para que podamos hablar de ella. La resiliencia es a la vez capacidad para “resistir” —a una perturbación— y para reorganizarse mientras se experimenta el cambio. Podríamos hablar de ella como de una “adaptación creativa” (Ruiz, 2013); es decir, el sistema se transforma para adaptarse, pero también transforma aquello a lo que se adapta (como bien sabe De Certeau cuando habla de las “tácticas” del everyday life para caminar por los intersticios de la estructura y convertirla, al fin, en algo bien distinto a aquello para lo que fue creada). En cualquier caso, puede comprenderse mejor si la consideramos como una “actitud” del sistema antes que como un estado (Ruiz, 2011).

Esta habilidad para reorganizarse y actuar no puede en ningún caso, recordémoslo, ser ajena a la creatividad. Lo creativo —entendido como lo innovador, aquello capaz de experimentar, encontrar nuevos recursos e inventar nuevas trayectorias para el sistema— forma parte inextricable de lo resiliente, constituye uno de sus pilares básicos. Esta innovación ha de ser entendida —e incorporada— tanto desde el punto de vista bio-eco-físico como cultural:

“Debemos considerar la biodiversidad y la diversidad institucional como caras diferentes de una misma capacidad adaptativa del conjunto del SES, solo que a diferentes escalas. En ambos casos —biofísico y sociocultural—, la innovación, la invención y la experimentación deben tener oportuna expresión y cabida dentro del SES.”

(Ruiz, 2013: 321).

El aprendizaje constituye el puente mediante el que una innovación pasa a ser integrada en las prácticas desplegadas por el sistema. De no tener lugar, el sistema descartará lo creado en un lapso temporal breve, sin que llegue a influir de manera relevante en su funcionamiento. Pero ninguna innovación parte, en realidad, del vacío (aunque hay algunas que pueden ser más fácilmente descartadas que otras); siempre existe algo ya aprendido sobre lo que se construye lo nuevo. No puede ser de otra manera en un socioecosistema que surge precisamente del diálogo constante entre ser humano y ambiente, cultura y entorno biofísico. La experiencia se acumula para ser continuamente transformada; tradición e innovación se encuentran permanentemente en los caminos del aprendizaje.

17. En el epígrafe 2.3. nos hemos referido brevemente a los ciclos adaptativos de los socioecosistemas. Para más información, véase Holling, 2001 y Ruiz, 2013.

Este aprendizaje constituye, como vimos, una característica básica de los SES, y guarda una relación directamente proporcional con su capacidad resiliente. En la medida en que esta capacidad esté más o menos desarrollada, también podremos hablar de una mayor o menor resiliencia. El aprendizaje está relacionado con la memoria, la experimentación y la capacidad de transmisión: los distintos elementos que conforman el sistema descubren, experimentan, interactúan y se intercambian lo aprendido. El saber ecológico local es una expresión de esa capacidad de aprendizaje. La mayoría de autores lo consideran como uno de los vectores clave para aumentar la resiliencia del SES (Folke *et. al*, 2002; Berkes *et al*, 2003; Toledo, 1992; Berkes y Seixas, 2005), junto con la diversidad cultural e institucional, la gestión participativa de los recursos y la capacidad de autogestión (Berkes y Seixas, 2005; Folke *et. al*, 2002; Ostrom, 2009). Folke y colaboradores son claros al afirmar que “la ignorancia ecológica de algunas sociedades contemporáneas mina su resiliencia” (Folke *et al.*, 2002: 2). También Toledo y Barrera hablan de la “memoria biocultural” como la garante de la supervivencia de un SES dado, memoria que también es referida por Holling (2001) como un tipo de conexión panárquica que facilita la renovación del SES a través del potencial acumulado por el mismo en un ciclo largo y lento.

Un saber ecológico local adaptado a los requerimientos biofísicos del sistema y a las necesidades de la población constituye, por tanto, un referente claro, concreto y perceptible para seguir la pista de la resiliencia socioecológica. Junto a él, una forma de organización para el uso de los recursos que fomente la autogestión, la cogobernanza y la gestión participativa, será el otro pilar que sostenga la resiliencia del sistema.

El protagonismo del ser humano se hace evidente en ambos casos. Una adecuada comprensión de la resiliencia requiere por fuerza de una indagación y profundización en el papel que desempeñan los distintos agentes sociales, en su posición respecto al resto de elementos y sujetos, sus intereses y su forma de relacionarse con ellos. No solo sostenemos que la resiliencia ecológica es inseparable de la social (Adger, 2000) sino que estamos convencidos de que para comprender o explicar la primera es irrenunciable comenzar por investigar la segunda. La resiliencia se puede alimentar o socavar en función de los intereses del sistema (Ruiz, 2013), pero el sistema, considerado a efectos prácticos, no es una entelequia ni una abstracción, sino un agregado de elementos en el que las personas desempeñan el papel protagonista. Es imprescindible, entonces, considerar los desequilibrios sociales, las fuerzas que pugnan por el poder, los elementos políticos e ideológicos; “una consideración excesivamente “ambiental” (ecosistémica, ecologizante) de la resiliencia puede terminar olvidando la primacía de lo humano y de su organización para comprender cómo un SES alimenta o socava la misma” (Ibid: 317). Los agentes involucrados a distintos niveles (local, regional, etc) son esenciales tanto para comprender como para determinar lo “deseable” y lo “no deseable”. Solo con la inclusión de su visión y sus conocimientos podemos evitar los determinismos ambientales de ciertos enfoques que acaban ignorando o minimizando la responsabilidad de los individuos y las instituciones sociales que ejercen el poder dentro de una cultura.

2.4.3. Para concluir

La resiliencia soci ecológica nos sirve para pensar en los SES desde una perspectiva dinámica e integradora. Conocer los umbrales críticos a partir de los cuales el SES se transforma, las transiciones que sufre y la forma en que incorpora los cambios y se reorganiza, puede resultar revelador para profundizar en la comprensión de los procesos en los que está inmerso todo sistema socioecológico.

Los saberes locales, como uno de los vectores fundamental de esta capacidad resiliente, pueden actuar entonces como un indicador de la misma. Profundizar en su configuración, utilidad y capacidad de adaptación —utilidad y adaptación consideradas desde la óptica de la práctica y la gestión de los recursos— nos proporcionará información útil sobre las posibilidades de creación, transformación y mantenimiento de la funcionalidad interna del SES.

2.5. LO QUE LA TEORÍA NOS ENSEÑA

Toda teoría ha de ofrecer un soporte sólido desde el que poder mirar el mundo que queremos comprender (en este caso, el saber ecológico en la Taha), pero también un campo fructífero de reflexiones y cuestionamientos que nos permitan avanzar en la propia comprensión teórica. Ese ha sido el objetivo de este breve recorrido conceptual. Partiendo del conocimiento ecológico local como algo práctico, que se construye y recrea en interacción constante con el medio, el hilo nos ha llevado a indagar en la propia dinámica que anima todo sistema socioecológico. En este tránsito hemos intuitido que el saber es inseparable de lo colectivo, y que ambos términos, práctica y colectividad, se encuentran en los contextos de acción compartida propiciados por una gestión de recursos de carácter comunitario. Gestión y acción colectivas se convierten así en factores directamente relacionados con el saber, que contribuyen a explicar con coherencia el funcionamiento del socioecosistema.

Por otra parte, hemos admitido el cambio como una de las características definitorias del saber local, asumiendo que dicho cambio nos sumerge de lleno en el estudio de “procesos” y no de “estados”. La incorporación del cambio en el devenir de los socioecosistemas como norma y no como excepción, no solo plantea un reto a nivel metodológico (¿cómo podemos aprehender eso que está siempre en movimiento y de qué manera podemos dejar constancia de dicho movimiento?), sino que nos desafía a nivel teórico, filosófico e incluso ético. Es aquí donde nos encontramos con el pensamiento complejo, con su desafío a olvidar viejas categorías y marcos de análisis. ¿Cómo opera el cambio en los socioecosistemas? ¿Todo cambio es asumido? ¿Todo cambio es “beneficioso”? ¿Cómo se incorpora o por qué se rechaza? En el intento de dar respuesta a estas cuestiones encontramos en la resiliencia socioecológica un puntal en el que apoyarnos. Si los saberes son cambiantes,

resulta necesario comprender de qué manera opera ese cambio, y en este sentido la resiliencia ofrece un marco aventajado para el análisis.

Resiliencia, saberes locales y gestión colectiva de recursos se dibujan, por lo tanto, como los tres pilares que sujetan el edificio de la dinámica socioecosistémica, un edificio que, no olvidemos, sirve para entender la realidad pero que no es “real”, como tampoco lo es la superestructura marxista o el habitus de Bourdieu. Estrechamente interconectados hasta el punto de verse incluidos unos en otros, resiliencia, saberes y gestión colectiva tejen un espeso entramado no siempre fácil de dilucidar. A menudo, pues, confundiremos las causas con las consecuencias, los impulsores con los reactores, el antes con el después. Tómese esto, no como debilidad teórica o falta de capacidad analítica —aunque de ambas cosas puede haber, claro está—, sino como un, creemos, saludable ejercicio de inmersión en la complejidad de la vida.

Creemos en cualquier caso que el reto para todo investigador es, una vez que ha atado bien sus cabos teóricos, no dejarse arrastrar por ellos. Esa ha sido, al menos, nuestra preocupación a lo largo de la realización de este trabajo. Mirar aquello que nos interesa comprender sirviéndonos de las herramientas que mejor nos ayuden a comprenderlo, pero sin que estas se conviertan en el objetivo final de la misma mirada, es algo que nos parece irrenunciable si queremos devolver las ciencias sociales a la vida de las personas. Nuestro aparato teórico queda, pues, abierto a cualquier evidencia empírica que pueda modificarlo o incluso desmoronarlo.

A partir de aquí nos toca, por tanto, sumergirnos en el mundo, este sí, real, de la Taha, donde las personas desarrollan sus conocimientos, sus relaciones interpersonales, sus innovaciones y sus prácticas. Pero antes de eso no podemos pasar por alto la forma en que llevaremos a cabo esa inmersión. De la dimensión metodológica de esta investigación, nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

3

Cómo aprender
lo que otros saben

Aprender siempre me ha parecido una tarea estimulante y ardua a la vez. Estimulante por lo que tiene de novedoso, por ese vértigo de fascinación que siempre provoca el vislumbrar de un pedazo, aunque sea minúsculo, del mundo, y sobre todo de nuestro descubrimiento como parte del mismo. Ardua, porque creo firmemente que cualquier mínima comprensión de la realidad requiere inevitablemente el cuestionamiento de uno mismo y del mundo que intenta discernir, un cuestionamiento que puede llegar a resultar francamente incómodo, un continuo cambio de enfoque en cuanto a valores, esquemas mentales, preferencias y debilidades personales. Aprender obliga a repensarnos constantemente, y ello a su vez deviene en fuente del propio aprendizaje.

El trabajo investigador ha supuesto para mí una continuación de esa curiosidad natural y de esa voluntad por comprender. Investigar es, en definitiva, profundizar en el entendimiento de lo que nos rodea, y en ese sentido no se diferencia tanto de cualquier otro aprendizaje. Así he querido creerlo al realizar este trabajo y así lo he afrontado en las distintas fases del proceso: revisando las creencias, las herramientas, las lógicas de pensamiento heredadas (tarea a menudo francamente dificultosa, y es que quinientos años de racionalismo cartesiano no se transforman en tres años). Esta labor, que me parece necesaria en cualquier contexto, llega a convertirse en un imperativo cuando lo que se quiere comprender gira en torno a la propia noción de saber y a las formas de transmisión y adquisición del mismo. Sería muy poco honesto por mi parte si, después de preguntar a diestro y siniestro, como he hecho, por las formas en que un alpujarreño aprende a regar o a labrar, no me interrogase y pusiese a exámen mis propios mecanismos de aprendizaje.

A lo largo de las siguientes páginas intentaré esbozar el camino que he seguido para llegar hasta aquí, para aprehender de alguna manera, y con mis profundas limitaciones, lo que otros saben.

3.1. LO QUE QUERÍA HACER

Toda investigación empieza por una pregunta, el qué, a la que le sigue inevitablemente una segunda cuestión, el cómo. Ambas son inseparables entre sí. Si la primera es el paso inicial e ineludible de toda indagación científica, el faro que brilla en el horizonte y hacia el cual nos encaminamos, la segunda es tanto o más crucial que esta en la medida en que determina la forma en la que navegaremos hasta él y, por tanto, el éxito de nuestra travesía. Hace falta un navío sólido, pero también un timonel medianamente hábil y con capacidad de reacción a las tempestades. Los golpes de fortuna (o los infortunios) harán el resto; con un poco de suerte se acabará llegando a puerto, aquel que intentábamos no perder de vista en la distancia.

Quien alcanza la orilla es, sin embargo, bien distinto al que zarpó de la otra. Como en el viaje a Ítaca de Ulises, el viajero es transformado por la travesía; el trayecto pone a prueba sus recursos, sus motivaciones y sus creencias. Durante el camino suelta los lastres que creyó tan necesarios en la partida y que descubre luego poco útiles para navegar; adquiere tácticas que no sospechaba y se suelta en las que torpemente dominaba antes de partir. El cambio es inevitable. En nuestro caso, mucho menos épico, no hacemos frente a cíclopes ni descubrimos nuevos continentes —tampoco pretendemos hacerlo— pero algo aprendemos sobre nosotros como seres humanos, normalmente algo que no esperábamos —de lo contrario la investigación científica no tendría sentido— obtenido de formas a veces también inesperadas. Creo que, para un antropólogo, eso resulta profundamente satisfactorio.

Vista esta necesaria transformación, la que todo proceso investigador conlleva, creo esencial aclarar mi punto de partida tanto como el de llegada, de manera que los lectores tengan las herramientas necesarias para juzgar la idoneidad del viaje y su planificación. Si en el capítulo anterior he hablado del sostén teórico (el almacén de mi nave), en este abordaré, antes de adentrarme en mi “travesía investigadora” durante estos años, la mirada elegida para realizarla, las inquietudes y premisas que me han hecho elegir el equipaje que llevé a bordo, mirar hacia dónde y cómo lo he hecho.

La primera de estas preocupaciones viene enunciada por De Certeau al referirse a su propia obra, y tiene que ver con el abismo que los investigadores sociales a menudo encontramos entre teoría científica y práctica cotidiana, abismo que nos abrumba y que concienzudamente buscamos salvar. ¿Cómo llegar a comprender la vida que no queda registrada en los libros de historia, en las estadísticas ni en los modelos culturales?:

“El camino técnico que está por hacerse consiste en una primera aproximación, en llevar las prácticas y las lenguas científicas hacia su país de origen, a la *everyday life*, la vida cotidiana. Este retorno, hoy cada vez más insistente, tiene el carácter paradójico de ser también un exilio en relación con las disciplinas cuyo rigor se mide por la estricta definición de sus límites.”

(De Certeau, 1990: 9)

De una manera más o menos consciente, siempre he tenido la impresión de que hay una parte de la realidad que se escapa a los textos científicos; algo esencial, transversal y difícilmente aprehensible con las herramientas que la racionalidad ilustrada, primero, y el positivismo de la Modernidad, después, nos legaron. Por un lado está el conocimiento, la Ciencia, el dominio de los expertos. Ellos nos dicen cómo funciona el mundo y por qué funciona así; ofrecen recetas para los descabros de nuestra sociedad y de todas las sociedades del mundo; miden, comparan, elaboran teorías. De vez en cuando una teoría desborda a otra; se enfrentan, aparecen exacerbados detractores y defensores de ambas. Por otro lado, está la gente: su inventiva, su actuar siempre imprevisible, siempre creativo; su capacidad de sacar ventaja de las situaciones más desventajosas.

¿Consiguen explicar esas teorías el modo en que la gente vive y por qué lo hace? Creo que en parte sí y en gran parte no. A ciertos niveles y bajo ciertas circunstancias las teorías parecen funcionar de forma más o menos fiable, pero en cuanto disminuimos o aumentamos la escala de trabajo el panorama cambia y las variables dejan de responder obedientemente a nuestras expectativas. Los individuos no se comportan como habíamos predicho que lo harían; lo excepcional, desechado en las estadísticas por su carácter “extremo”, pasa a tener relevancia; las fuerzas del mercado y del estado se ven insospechadamente burladas por los indefensos ciudadanos. Lo irracional, lo creativo, lo emocional, rige nuestras vidas con tanta o más fuerza que lo lógico, lo calculado, lo estructural. Sin negar la profunda influencia que las dinámicas “macro” ejercen en nuestra existencia, me niego sin embargo a creer que las personas seamos simples títeres en manos de poderes titánicos y fácilmente predecibles. Veo una y otra vez que no lo somos. Que los pequeños gestos de individuos invisibles producen cambios sociales significativos; que las elecciones culturales contradicen a menudo toda lógica racionalista; y que merece la pena estudiar dichos gestos desde un lugar libre de estructuras y modelos encorsetados, donde tengan cabida lo tangible y lo intangible, lo natural y lo social, lo emocional y lo artístico. Acercarse a ese ángulo desde el que poder mirar y contar la vida tal y como es —o más parecida, al menos, a como la vivimos— es la preocupación que me ha acompañado a lo largo de distintas etapas y que ha jugado un papel decisivo en mi trayectoria académica y vital.

A pesar de venir del mundo de las ciencias naturales, nunca he sido una naturalista especialmente convencida. Para empezar, elegí, dentro de las “ciencias puras”, los estudios menos puros que conocía en ese momento, las Ciencias Ambientales. Me pareció que si en su cajón de sastre cabían las temáticas más variopintas, desde la zoología hasta la psicología o el derecho, también tendrían cabida mis inquietudes. Aunque reconozco que en su momento no lo consideré algo positivo, las Ciencias Ambientales me sirvieron para instaurar el eclecticismo disciplinario en mi forma de aproximarme a la realidad. Pero lo cierto es que cada vez me interesaban más las personas y su forma de relacionarse con un entorno del que formaban parte y que era a su vez creado y recreado por ellas. De esta manera llegué a la Antropología, que es la que me ha dotado de las herramientas y el bagaje

teórico en mi andadura investigadora. No puedo decir, por tanto, que sea una antropóloga “a la usanza”: he pasado el mismo tiempo estudiando a Malinowski que la dinámica de ecosistemas, y supongo que eso se refleja tanto en mis conocimientos (limitados en ambos casos) como en mi mirada investigadora. La inquietud por mirar al mismo tiempo el mundo natural y el cultural, la unión de lo alejado, de lo aparentemente opuesto o de lo que parece que nada tiene que ver entre sí, es en mí una manía recurrente.

Seguramente por eso desconfío tanto de las teorías como de las disciplinas que las sustentan. La fragmentación del conocimiento es una de las grandes limitaciones que he encontrado a la hora de pensar y entender ciertas realidades. Morin habla del principio de disyunción que gobierna la ciencia actual para referirse a esta escisión especializadora (Morin, 2008), la cual nos arrebató la posibilidad de percibir los conjuntos, las totalidades, el lazo de los objetos con sus ambientes. Estas parcelaciones constituyen “insularidades científicas y dominantes sobre un fondo de “resistencias” prácticas y de simbolizaciones irreductibles al pensamiento.” (De Certeau, 1990: 10). Así, la ciencia contemporánea parece gestarse en islas, la mayoría de las veces incomunicadas entre sí. Entre ellas queda el vasto mar de las prácticas cotidianas, de lo inexplicable y lo excepcional. Pero para acceder a ese mar es necesario abandonar la seguridad de nuestras pequeñas islas. Morin propone la transdisciplinariedad —o indisciplinariedad, según se mire— como antídoto contra los males de la simplificación metodológica:

“Si el espíritu humano no puede aprehender el enorme conjunto del saber disciplinario, hace falta, entonces, cambiar, ya sea al espíritu humano, ya sea al saber disciplinarizado.”
(Morin, 2008: 78)

En la misma línea de pensamiento, dice Sotolongo que “el cambio en el saber se hace posible mediante la sustitución de ciertos ideales de racionalidad por otros nuevos.” (Sotolongo, 2010). Solo así podemos llegar al conocimiento “emancipador” del que habla De Sousa Santos (2000), conocimiento que nos hará más libres en lugar de más esclavos.

Mis aspiraciones y mis capacidades son, sin embargo, mucho más modestas: no pretendo romper con la tradición ni con la herencia disciplinaria de la que, por otra parte, me siento profundamente deudora, pero sí alzar la vista un poco más allá, vislumbrar las islas vecinas, poner de manifiesto su existencia aun cuando mi ignorancia sobre ellas siga siendo evidente.

Los principios de disyunción y de reducción lúcidamente identificados por Morin que, me temo, siguen operando en mi mente a pesar de mis esfuerzos, me han causado más problemas que la mera adscripción a una disciplina académica. La aparición de las dicotomías ha sido casi una constante en mi proceso investigador. Ya el propio ámbito de estudio, la transmisión y asimilación de los saberes agroecológicos en una pequeña comunidad, me situaba ante la clásica dicotomía naturaleza/cultura. Avanzando en el estudio pronto me di cuenta de que las dicotomías estaban por todas partes; no dejaba de percibir incoherencias

en mis anotaciones sobre lo que observaba y de sospechar, por tanto, que debía de existir algo que yo no estaba haciendo como era debido: “si ocurre a no puede ocurrir b” ha sido la premisa que me ha acorralado en más de una ocasión. ¿El saber se pierde o se conserva? ¿Los nuevos conocimientos enriquecen o desplazan a los viejos? ¿Los flujos de población en la comunidad mantienen o destruyen el saber colectivo? Preguntas para las que me temo no se encontrará aquí una respuesta contundente. Sea por impotencia, sea por rebeldía ante la idea de reducir la riqueza de todo cuanto percibía, la crítica del pensamiento complejo (Morin, 1999, 2001, 2008) se ha ido convirtiendo para mí cada vez más en un enfoque desde el que poder desenmascarar modelos de pensamiento que me llevaban a callejones sin salida y probar con otros que ampliasen mi visión del mundo. Si “lo propiamente científico era, hasta el presente, eliminar la imprecisión, la ambigüedad, la contradicción” se hace necesario en este momento “aceptar una cierta imprecisión y una imprecisión cierta, no solamente en los fenómenos, sino también en los conceptos.” (Morin, 2008: 61). Así podemos asumir, por un lado, la idea hegeliana de que la realidad está movida y regida por la contradicción y de que todo fenómeno tiene su contrario: la entropía genera neguentropía; la vida, muerte. Por otro, que la superación —o asunción— de dicha contradicción implica por fuerza la aceptación de un margen de ambigüedad en aquello que intentamos discernir.

No quiere decir esto que haya yo huido de metodologías y que me haya limitado a ver con ojos demoledoramente críticos todo cuanto iba llegando a mis manos. De manera poco original, académicamente me considero más reformista que revolucionaria, y creo sinceramente que la metodología legada por la Antropología es una de las más válidas para acercarse a toda la riqueza de matices que nos ofrece lo cotidiano. La etnografía (Taylor, 1984; Del Val y Gutiérrez, 2006; Hammersley y Atkinson, 2001) como metodología basada en una vivencia directa de la realidad para su comprensión, ha sido el camino que he elegido y transitado en este proceso investigador. Seguramente, comprender la realidad sea una pretensión excesiva por mi parte. Digamos más bien que lo que he buscado es “un acercamiento a formas de ser, pensar y estar que nos hagan reflexionar sobre cómo vivimos unos y otros” (Ruiz, 2009: 21).

Pues bien, la etnografía que aquí se presenta se nutre de la inmersión en un mundo ajeno, de las vivencias, la observación, las sensaciones y las emociones provocadas por acontecimientos, conversaciones y reflexiones. Mi interés era estudiar, no los saberes ecológicos en sí, sino los mecanismos sociales que los articulaban y su capacidad de engranaje en la comunidad de referencia: cómo esa comunidad producía y gestionaba los saberes y cómo estos acababan creando un socioecosistema dado. Para ello me resultaba imprescindible adentrarme en la comprensión de la propia comunidad como un todo, al más puro estilo “malinowskiano”. En este sentido, mi trabajo bebe de algunos de los grandes etnógrafos que han hecho trabajo de campo en comunidades rurales de Andalucía, en especial de Navarro Alcalá-Zamora (1979), cuya etnografía sobre la Mecina-Bombarón de los años 70 ha constituido una guía inestimable. Lo exhaustivo de su estudio, que abarca aspectos

tan diversos como las prácticas agrícolas, los festejos locales o las líneas de parentesco; su metodicidad en la recopilación de datos etnográficos; la variedad de técnicas usadas y el agudo análisis que hace de la realidad de Mecina han supuesto para mí una constante fuente de inspiración sobre la forma de encarar mi propia labor de campo.

En definitiva, no he usado en mi trabajo ninguna técnica que no fuera usada por los antropólogos más clásicos, pero he intentado no dejarme atrapar por la obsesión de la técnica. Si se critica el modelo, es inevitable no poner en duda los propios métodos de la etnografía y la racionalidad que subyace a nuestra forma de hacer ciencia. Así, en contra de los prudentes consejos que advierten al investigador sobre la conveniencia de mantener cierta distancia emocional del contexto que se estudia (Taylor, 1984), reconozco que los vínculos afectivos que he establecido con la gente y con el territorio de la Alpujarra han sido en todo momento uno de los motores más importantes para continuar mi trabajo. Todo mi afán investigador no hubiera sido suficiente para mantenerme en la montaña si no hubieran existido la amistad, el gusto por la compañía del otro, el deseo de ayuda y de conversación. La etnografía es una alquimia delicada: trabajar con personas requiere asumir la dimensión humana, múltiple, de los individuos; es aprender a vivir en el juego ambiguo que incluye al informante y al amigo bajo un mismo nombre. La etnografía, o la idea que yo tengo de ella, supone también aceptar los límites, los silencios, los espacios a donde uno no ha sido invitado. De ahí que mi flexibilidad en este sentido haya sido máxima —demasiada, dirán algunos—. Ciertamente, se puede poner en entredicho la validez o fiabilidad de mis resultados; y, desde luego, se me puede acusar de la escasa replicabilidad de mi estudio, cuestiones todas incómodas para un antropólogo que se precie de serlo. Solo puedo argumentar en mi favor, y después de mi propio proceso, que no creo que exista un estudio que pueda replicarse fielmente. La componente personal y aleatoria en la experiencia comprensiva de toda persona, los azares, las cualidades y las barreras de la personalidad, hacen que las investigaciones tengan cierta componente única e intransferible. Con esto no pretendo, sin embargo, invalidar la pretensión comparativa de la Antropología y caer en el discurso relativista-posmodernista que tan estéril ha resultado ser para el avance de las Ciencias Sociales. Asumir esta heterogeneidad de miradas y formas de hacer es, precisamente el regalo y el desafío que nos ofrece la investigación social, si es que queremos cambiar nuestra forma de hacer ciencia.

3.2. LO QUE HICE

A veces la distancia que existe entre las propias ideas y la ejecución de las mismas puede llegar a resultar desconcertante. Sea por imponderables económicos, laborales o personales no siempre fáciles de compaginar con una tesis doctoral, sea por el devenir lógico de toda investigación, la realidad nos muestra siempre aspectos con los que no contábamos en un principio. Volviendo a nuestro metafórico navío, el trayecto puede ser en

ocasiones muy distinto a como lo habíamos imaginado. ¿Ha sido este mi caso? Supongo que sí, aunque reconozco que mi limitada experiencia en estas lides me impide poder valorar hasta qué punto dicho desfase entre pretensiones y resultados es normal en la vida del antropólogo. Lo que puedo decir sin temor a equivocarme es que lo hallado y vivido durante este proceso superó con creces mis mejores expectativas de etnografía novata.

3.2.1. Sobre mi vivencia en el campo

A pesar de tener raíces granadinas y de haber residido la mayor parte de mi vida en Granada, la comarca de la Alpujarra ha sido para mí una gran desconocida hasta una edad relativamente tardía. Creo que en este sentido no soy un caso aislado: la ciudad de Granada vive en general ajena a la Alpujarra, la cual muy pocos conocen en profundidad. Mis primeras incursiones, como turista de fin de semana, se produjeron a finales de los 90 dejándome una fuerte impresión, basada más en la impronta de un paisaje poderoso que en la existencia de una sociedad particular, la cual, por algún motivo, parecía mantenerse a años luz de los forasteros. Era tal la discreción de los alpujarreños que a los visitantes nos parecían una especie de fantasmas benignos que atendían nuestras absurdas preguntas de excursionistas con una amabilidad paciente, no exenta de indolencia, sobre la que nos gustaba bromear. Su huella estaba, sin embargo, presente por doquier: en las estrechas callejas empinadas, los cubículos relucientes de las casas, las flores decorando los balcones y, cómo no, en los estrechos pedazos de tierra cultivada y los canales por donde corría el agua.

En aquella época, el territorio para mí familiar era también el más conocido para el resto del mundo y, por tanto, el más abierto al turismo: los hermosos pueblos del barranco del Poqueira, La Taha y Trevélez. De esos lugares me atraía precisamente la mezcla de lo que yo pensaba “auténtico” y lo que me parecía decididamente bohemio: lo primero quedaba representado, cómo no, por los paisanos camino de la huerta con su mancaje al hombro, la presencia de los mulos en las calles, el poco refinado pero reconfortante vino costa de las tabernas; lo segundo, por los pequeños estudios de artesanos y pintores que se abrían en las esquinas más recónditas de los pueblos, los mandalas tibetanos en los tinaos de las casas mejor cuidadas, los acentos desconocidos y los conciertos de todo tipo, impensables en otras zonas rurales de la provincia. A medida que fue creciendo mi interés por la comarca, sin embargo, otras Alpujarras, insospechadas y fascinantes se cruzaron en mi camino: la desconocida Alpujarra almeriense, algunos pueblos de la Contraviesa o la zona más oriental y aislada de la Alpujarra Alta, donde permanecen aldeas que, como Tímar, contaban en el 2012 con un solo habitante. Estos breves viajes, sin librarme de mi ignorancia sobre el territorio alpujarreño —se trata de una comarca demasiado extensa, variada y rica en contrastes como para poder abarcarla en unas cuantas escapadas vacacionales— me permitieron sin embargo adquirir cierta familiaridad con él y apreciarlo desde distintos lugares, distintos paisajes, distintas sensaciones. Mi conocimiento de la sociedad alpujarreña seguía siendo, sin embargo, muy limitado. En el 2009 la posibilidad de formar parte de un proyecto de In-

vestigación-Acción Participativa en Órgiva significó una nueva oportunidad de acceso a la realidad de la Alpujarra, esta vez de una manera mucho más cercana y significativa. Órgiva, con un contexto geográfico y social muy diferente al de las pequeñas aldeas de la Alpujarra más apartada, me posibilitó, sin embargo, el acceso a algunas líneas de información claves —conflictos en torno al agua, importancia de los procesos migratorios, neorruralidad y consiguiente polarización de la sociedad— que se me revelaron posteriormente de gran utilidad a la hora de elaborar mis propias preguntas de investigación.

Durante el 2010, mientras realizaba los cursos de formación previos al inicio de la tesis, hice un par de viajes de reconocimiento por diversos pueblos comprendidos entre Órgiva y Trevélez, con la idea de tomar una decisión sobre la zona concreta en la que realizaría mi trabajo de campo. Buscaba un lugar que, sin ser excesivamente reducido en cuanto a población, me resultase sin embargo lo suficientemente abarcable desde el punto de vista humano para adquirir cierta profundidad en mis datos, teniendo en cuenta que mi tiempo de permanencia en el lugar había de ser limitado. Había restringido mi búsqueda a la Alpujarra Occidental, en parte porque era la zona que mejor conocía, pero sobre todo porque, desencantada de “lo auténtico”, me parecía más interesante profundizar en los fenómenos sociales que estaban teniendo lugar como consecuencia de la apertura de la comarca. Necesitaba, no obstante, un lugar que mantuviese aún una parte significativa de sus prácticas agrícolas, en concreto las huertas, que era el fenómeno que me interesaba abordar; y que estuviese a una distancia suficiente para escapar al influjo de Órgiva, que por su condición de capital comarcal y por ciertos rasgos particulares, ejercía de “atractor” de los pueblos vecinos, creando una dinámica que, aunque digna de interés, me parecía que podía ensombrece el interés del estudio que yo planteaba. También me interesaba una zona que contase con un modelo de poblamiento disperso ya que, aunque esto dificultaba el trabajo de recogida de datos, podía aportarme información relevante sobre las formas de ocupación del territorio y la relación con el mismo, permitiéndome afrontar varios escenarios dentro de un mismo caso de estudio.

Después de barajar múltiples posibilidades y de pedir información y consejo a mis “contactos” de la zona, empecé a pensar que los pueblecitos de la Taha podían ser el lugar más adecuado a mis necesidades; pero, para hacer honor a la verdad, tengo que confesar que fue mi parte no racional la que acabó de decidirme. Llegué a la Taha una tarde de final de febrero, después de haber visitado Carataunas, Bayacas, Soportújar y Pórtugos. Con un invierno tan lluvioso como el que estábamos teniendo, conducir bajo el sol por las carreteras de montaña resultaba un auténtico regalo, así que reconozco que estaba de buen humor para tomar cualquier decisión, por incómoda o arriesgada que esta fuera; pero la visita a Mecina-Fondales fue lo que sin duda me ganó para la causa de la Taha. Mientras bajábamos por la estrecha carretera que lleva a Mecina una marea de almendros en flor salpicados por algún cortijo diminuto nos recibió como en las mejores ensoñaciones de Gerald Brenan. Paramos el coche un momento y me colé desconsideradamente en uno de

estos campos, disfrutando de la luz del atardecer, de la visión de la sierra de Mecina enfrente de nosotros y de las apacibles aldeas punteando el fondo del valle. Creo que a partir de ahí lo demás fue, en realidad, accesorio. Me gustaba la Taha y, siendo éste un lugar que me parecía que reunía las condiciones necesarias para mi investigación, no vi ningún inconveniente en cerrar, de esta manera tal vez poco ortodoxa, la elección de mi zona de estudio. No sé si hubiera tomado la decisión con tanta seguridad de no haberme sentido personalmente tan atraída por aquellos pueblos y aquel paisaje.

Muchas veces me he alegrado luego de haberme dejado llevar por aquel impulso un tanto caprichoso, no solo porque el territorio de la Taha se me haya revelado a posteriori como un lugar mucho más interesante y rico en matices para mi investigación de lo que hubiera imaginado en un principio, sino porque esa fascinación tal vez ingenua me ha permitido una adaptación mucho más rápida, fluida y fructífera. En raras ocasiones ha sido esta una etnografía “de exiliada”; con las salvedades normales que todo trabajo de campo impone al antropólogo y sobre todo al principiante, reconozco haberme sentido especialmente bien en el terreno: la belleza de la zona, lo pintoresco del paisaje humano, el contacto con la naturaleza, los tiempos sosegados, el halo literario y místico que envuelve el lugar... son todos elementos que encajan bien con mi personalidad y mis intereses. Creo ahora que mi peligro era, no tanto el de la falta de integración y la consecuente huida del campo, como el del sesgo de urbanita conversa a la neorruralidad. Temía que mi excesivo entusiasmo me ofreciese una imagen distorsionada de los fenómenos sociales que yo pretendía estudiar, y a eso es a lo que he intentado hacer frente durante mis estancias investigadoras. Por suerte, siempre había cerca algún hortelano dispuesto a derribar mi edulcorada visión de la realidad con pocas palabras.

Durante los tres años de trabajo de campo pasé por tres casas diferentes en tres pueblos distintos. Aunque mi sueño hubiera sido establecerme enseguida en una de las bien restauradas casitas de Mecina o Fondales, en aquel momento no disponía de un vehículo que hiciera viable esa posibilidad; por otra parte, siendo una recién llegada, era importante establecerme allí donde pudiera relacionarme más fácilmente con el mayor número posible de personas, y en ese sentido Pitres, como sede del ayuntamiento y de un buen número de servicios públicos, era el pueblo que reunía al mayor número de habitantes. Entre mayo y diciembre del 2011 me instalé en una casa angosta y oscura del Barrio Alto de Pitres, lo más “auténtico” que se pueda imaginar en cuanto a construcción alpujarreña. Desde mi tinao¹ podía contemplar un inmenso y frondoso huerto y disfrutar de las flores que mi vecina cuidaba con esmero. El Barrio Alto, que durante el invierno es un lugar casi abandonado, cambia completamente con la llegada de los emigrantes a finales de la primavera. Gente que reside en Francia o Barcelona hace revivir las viejas casas entre los meses de mayo y octubre. En agosto, el momento álgido de la vida social del pueblo, llegan también los hijos y nietos de las familias. Es una sensación curiosa la de transitar por

1. Los tinaos son los voladizos.

las mismas calles que hace poco eran silenciosas, casi fantasmales, y que se convierten de pronto en una algarabía de conversaciones, televisores y llantos de niño. Mi experiencia en el Barrio Alto me permitió vivir de primera mano este proceso de resurrección y letargo que se produce cada año, así como contactar con sus protagonistas.

A mi vuelta, en mayo del 2012, quise un cambio de aires. Podía disponer de un coche, había hecho bastantes contactos y la gente del pueblo me conocía —aunque a veces no lo demostrase—. Pensé que podía permitirme un lugar algo más íntimo, y por otra parte, después de probar la experiencia de sabor local, me apetecía adentrarme en el mundo de los forasteros, que por lo común solían residir en las aldeas pequeñas y en los cortijos. Por casualidad me surgió la oportunidad de quedarme durante dos meses en la casa de unos amigos artesanos en Fondales. En esta ocasión mi residencia estaba en el barrio bajo, en la plaza donde los herederos de Gerald Brenan aún conservan una de sus casas. El vecindario era aquí bien diferente: la mayoría de los habitantes eran artistas o intelectuales, con una amplia variedad de nacionalidades y una media de edad muy inferior a la de mis vecinos “bárbaros”². Enseguida me di cuenta de que la dinámica estacional era también diferente: durante los meses estivales el barrio quedaba bastante desangelado por la partida de los artesanos, que se marchaban a las playas a trabajar. Mi estancia entre junio y julio coincidió con esta migración, por lo que reconozco que eché de menos mi vida social pitreña, la cual siempre podía encontrar una buena excusa en cualquiera de los bares de la plaza. Mis vecinos ingleses, por otra parte, aunque afables y educados, no parecían sentir una gran curiosidad por mí, algo que echaba por tierra mi estrategia de acercamiento. A escasos kilómetros de Pitres, la Taha se me revelaba de pronto como un territorio distinto y de nuevo desconocido.

A finales de julio regresé a las alturas del municipio, esta vez a la aldea de Capilerilla, un encantador lugar plagado de huertas y de castaños que durante el invierno no ha de contar con más de 20 habitantes. Su proximidad a Pitres y su acceso relativamente fácil lo volvían ideal para mis propósitos. De esta manera pude tener la experiencia de vivir en algo bastante parecido a lo que la gente conoce por aquí como un “cortijo”. El lugar de Takida, como lo llaman en la zona, merece una breve mención por mi parte. Su propietario es el promotor de la desaparecida sucursal de Chacott Ibérica S.L., que durante 14 años estuvo funcionando en el municipio, fabricando zapatillas de ballet que se exportaban a diversos rincones del planeta; un empresario japonés que ha pasado a formar parte de los personajes destacados de la historia local. Mi cabaña era una de las cuatro construcciones de piedra que se despliegan por el espacio, en el que los patios, los terraos y los bancales de castaños y frutales se confunden a distintos niveles. También en esta ocasión mis vecinos eran forasteros como yo, pero la propia configuración del espacio, el tiempo pasado en el lugar, y supongo que no poca simpatía mutua, hicieron que la relación fuese en esta ocasión mucho más estrecha. Había además dos motivos por los que me encantaba vivir

2. Así se conoce tradicionalmente a los habitantes de Pitres, que en los relatos de historiadores y viajeros han tenido fama de independientes y “salvajes”.

allí: uno era el pequeño huerto de mi amiga Imbar, en el que pude hacer algunas prácticas de hortelana y pasar largos ratos observando la disposición de las plantas y las labores propias de cada estación. A veces los hijos de los vecinos, de 3 y 7 años, se acercaban a curiosear cuando Imbar estaba en el huerto, y mientras Pablo excavaba su propia acequia por la que dejar correr el agua, Milena, voluntariosa y sorprendentemente rápida en el aprendizaje, nos ayudaba con cualquier tarea, ya fuera cosechar o preparar la tierra para la siembra del otoño. Estos momentos en la huerta, con sus propios ritmos y dinámicas, han sido para mí ocasiones privilegiadas de observación, convivencia, experimentación, y me han permitido tener mi particular vivencia de la práctica agrícola y del espacio hortelano.

El segundo motivo por el que me gustaba aquel lugar tiene que ver directamente con la existencia de un amplio terreno de árboles de regadío en la finca, y era una alberca que almacenaba el agua de la acequia. Tal vez en otro momento la existencia de una alberca junto a mi casa me hubiera pasado más inadvertida, pero cuando llegué a finales de julio, todos los pueblos de la Taha estaban sumidos en una profunda crisis hídrica y los turnos de riego eran una norma ineludible y también incomprensible para muchos. De esta manera pude ser testigo de —y sufrir en primera persona— la angustiosa espera del agua cada semana, los cambios de turno imprevistos, el corte definitivo del suministro a mediados de agosto y algún que otro intento para, a título personal y tras petición expresa al presidente de la comunidad, traer la poca agua que quedaba en la acequia hasta nuestra pobre alberca (aventura esta que duró una jornada completa y que a última hora se vio frustrada por algún “robo” de agua cauce arriba, algo por lo demás bastante común en las prácticas alpujarreñas del riego). En la casa de Capilerilla permanecí hasta la Navidad de 2012, y regresé luego al año siguiente, de mayo a octubre de 2013. Durante todos estos meses me dediqué básicamente a hablar con la gente, a realizar entrevistas y a escribir mi diario de campo. El análisis y la ordenación de resultados tenían que esperar a los intervalos en los que salía de la Alpujarra. Por algún motivo, me resultaba muy difícil conciliar el trabajo de redacción con los ritmos y las dinámicas que imponía el lugar; he escrito muy poco de la Taha estando en la Taha, tal vez porque me faltaba la distancia necesaria para enfocar los datos con perspectiva, o tal vez porque los tiempos y los quehaceres propios de la montaña no casan bien con la labor de gabinete. Lo cierto es que el lugar me ha resultado demasiado absorbente como para proporcionarme el enfoque necesario y las ganas de sentarme a escribir sobre él. En algunas ocasiones, sobre todo en los últimos meses, lo he hecho, pero siempre con la sensación de que mi labor tenía algo de forzado. Cuando he estado en el campo he necesitado estar con la gente, visitar las huertas y recorrer las acequias; anotar todo sin pensar demasiado en ello. Al alejarme, toda la información ha cristalizado de manera mucho más espontánea y fluida. Supongo que cada investigador y cada investigación tienen su propio proceso.

En cuanto al uso de los nombres de mis informantes, me gustaría aclarar que tan solo en el caso de Isabel, la fundadora y gestora del cortijo Baile en el Aire, he usado (previa

petición a la aludida) su nombre real a la hora de citarla, fundamentalmente porque me parecía que hablar de su proyecto suponía necesariamente identificarla sin necesidad de nombrarla y, por otra parte, porque ni la temática de mi estudio ni los testimonios recogidos me parecían incómodos o comprometedores. El resto de mis informantes se ocultaban bajo nombres ficticios que, en un hábitat tan disperso y con núcleos de población tan variados, creo que pueden mantener con bastante fiabilidad el anonimato. He querido, no obstante, incluir el sexo y la edad aproximada de los entrevistados como dato que me parecía interesante para la temática de la investigación.

3.2.2. Sobre las herramientas del trabajo

Sobre la recogida de datos

Aunque soy consciente de que mi acercamiento a las huertas, el agua y los saberes agroecológicos de la Taha ha tenido en ocasiones un carácter “impresionista” y de que en él ha sido fundamental mi capacidad de adaptación a la dinámica del momento, no quiere eso decir que no existieran en el diseño de este trabajo hilos conductores que me sirvieran de guía o una intencionalidad clara a la hora de recabar la información que aquí analizo. Los saberes, las huertas y el agua eran realidades irrenunciables de mi investigación, y ellas fueron el punto de partida de la misma. El trabajo sobre el terreno hizo, sin embargo que el peso que yo le otorgaba a cada uno de estos hilos se viera modificado. Si en un principio las huertas aparecían como el eje central alrededor del cual profundizar en la práctica y la transmisión del saber, muy pronto me di cuenta de que había minusvalorado el papel del agua en el sistema de conocimiento local. La evidencia se impuso ya desde las primeras semanas de estancia, pero sobre todo a lo largo del segundo verano que pasé en la zona: la gestión del agua —y el saber que se derivaba de ella— era un elemento tan esencial del socioecosistema alpujarreño que pretender abordar la comprensión de los saberes otorgándole un papel secundario resultaba completamente inoperante. No obstante, tenía miedo de que adentrarme en un mundo tan complejo y rico en matices como el del agua significase perder de vista las huertas. Una vez más, las dicotomías. Al final creo haber llegado a una especie de conciliación entre mi necesidad de acotar el fenómeno de estudio y de disponer de una visión del mismo lo más integral posible, renunciando a ciertos niveles de profundidad a cambio de ganar una visión de conjunto.

Por lo que respecta a las técnicas usadas para obtener la información, he de confesar que en mi caso la realidad a la que me enfrentaba resultó en ciertos aspectos incompatible con los manuales metodológicos que me habían servido de guía durante la preparación del trabajo. Los tiempos y las formas de relación y de comunicación de la gente que yo había ido a investigar se mostraron enseguida a años luz del deseado orden y la velocidad que soñaba con imponer a mi trabajo.

La observación, la participación y la conversación, reflejadas en el diario de campo, han sido las herramientas clave de este trabajo. Gracias a ellas he recogido la mayor parte de

la información que aquí se refleja, aquella que me ha permitido dibujar con más acierto las entrevistas y esbozar de manera coherente el proceso de incorporación, renovación y transmisión de los saberes locales en la comunidad. La localización y recuento de las huertas fue el primer paso de esta labor observadora. A través de la inspección del terreno, de la información obtenida de los vecinos de las distintas aldeas y de los propios hortelanos con los que fui contactando, elaboré una primera tabla donde se recogían los aspectos más básicos de cada hortelano que poseía una huerta activa en el momento de la investigación (edad, género, procedencia, lugar de residencia habitual, tipo de actividad agrícola que desempeña). A partir de aquí, pude empezar a profundizar en aquellos que me resultaban más relevantes; de las más de 90 huertas identificadas, trabajé de manera intensiva (recopilando información detallada sobre el tipo de huerta, su origen, las prácticas y la historia de vida del/los responsables) sobre 54.

Especial importancia adquirieron durante el proceso los escenarios donde poner en juego las prácticas sociales de la comunidad local: la compra semanal de los viernes en el mercado de Pitres, por ejemplo, resultó imprescindible para no quedar al margen de la vida social de la zona. Los bares, lugares clave de encuentro de las pequeñas comunidades alpujarreñas, fueron otro de los “puntos calientes” desde los que poder observar y conocer la realidad del momento, sobre todo en algunos de los pueblos, como Atalbéitar o Mecina; así como las fiestas patronales, momento álgido del sentimiento “comunitario”³ de los lugareños. Integrarme, en la medida de mis posibilidades, en la dinámica del lugar, hacer lo que allí se hace, ha sido importante tanto para ellos como para mí. Después de pasar un mes haciendo cábalas sobre cuál era el mejor sitio para proveerme de leña durante el invierno; de cosechar higos y castañas; de secar caquis y tomates; de partir nueces; de hacer conservas... entendí en mi propia piel lo que significa el tiempo cíclico. Del mismo modo, he tenido el privilegio de ayudar puntualmente en huertos de amigos y conocidos; gracias a ellos pude aprender, además de las técnicas, la importancia y la belleza de los gestos, los desvelos por la falta de agua, la satisfacción de la cosecha. Y gracias a la práctica del don pude entender la importancia y el significado del don como elemento que impregna la huerta y que articula las relaciones de los individuos de la comunidad.

La entrevista semiestructurada (Valles, 1999) ha sido la otra herramienta de peso en el trabajo de campo. Lo que para mí era el *súmmum* de la metodología cualitativa acabó por revelarse, a medida que avanzaba el trabajo, como una herramienta indispensable y versátil pero que era necesario adaptar a las circunstancias, y que en ningún caso podía ser la única en el proceso de recogida de datos (en el cual la observación y la conversación informal jugaban un papel esencial). De ahí que la intuición y la escucha —escucha de los

3. El sentido comunitario de los alpujarreños está indisociablemente unido a las redes de parentesco existentes, de ahí que la comunidad local se sienta como tal solo cuando los miembros que faltan durante la mayor parte del año se encuentran presentes. Las fiestas patronales son la única ocasión que tiene el pueblo de encontrarse y reafirmarse como tal en virtud de los inquebrantables lazos familiares. Los forasteros, obviamente, quedan al margen de este sentimiento de *communitas* que impregna a la población local en estos días.

demás y de mí misma— hayan jugado un papel central en este proceso, o al menos, lo han hecho en la medida en que yo he sido capaz de escuchar e intuir. No creo haber hecho dos entrevistas iguales durante mis estancias investigadoras. Mis entrevistados eran tan diferentes entre sí, tenían en ocasiones historias de vida y experiencias tan distintas, que ceñirme exclusivamente al guión diseñado me hubiera hecho perder en muchos casos la información más jugosa para mi trabajo. Tuve que plantearme hasta dónde era precisa la homogeneidad y hasta dónde era admisible la flexibilidad. Tanto por las características de la mayoría de mis entrevistados (reservados con todo aquello que huele a excesivamente metódico) como por mis propias habilidades y limitaciones (creo ser mejor conversadora que entrevistadora, lo cual me ha resultado insospechadamente útil a la hora de naturalizar mi presencia en el lugar) opté por una manera de entrevistar más fluida y abierta. A la hora de enfrentarme a una entrevista, pues, decidí basarme en unas pocas líneas maestras, cuya generalidad pudiera dar cabida a los distintos matices de los informantes, y que, a modo de anzuelos, me ayudaban a rescatar retales de información. Con el tiempo y a medida que avanzaba el trabajo, las temáticas se fueron enriqueciendo y complejizando. Básicamente, lo que me interesaba saber era lo siguiente:

1. Valoración social del hortelano/a: autopercepción y percepción por parte del resto de la comunidad de los hortelanos y hortelanas, en función de su procedencia, género, edad y formación. Variables que influyen en el respeto y reconocimiento social de un buen conocedor del campo.
2. Formas de aprendizaje: adquisición del saber relativo al huerto y al agua. Vías de penetración de innovaciones. Resistencia/asimilación frente a lo nuevo.
3. La práctica del huerto: técnicas más usadas, tiempos hortelanos, tipos y obtención de semillas, herramientas. Cambios incorporados en las prácticas.
4. La relación con los “otros”: reciprocidad, conflicto, intercambio de bienes y saberes. Acción y gestión colectiva en relación a la huerta.
5. Afectividad e identificación socioambiental: motivaciones para aprender y mantener las prácticas agroecológicas.
6. El relevo generacional: las nuevas generaciones, práctica y percepciones en torno a la huerta y el agua, dinámica generacional de locales y neorrurales.
7. Gestión del sistema hídrico: grado de conocimiento de las acequias, turnos de riego, sistemas de medida del agua, reparación y mantenimiento de los cauces; participación en la organización comunitaria del agua, diversidad de enfoques entre locales y forasteros.

A partir de aquí, las preguntas eran formuladas desde diferentes ángulos, en función del perfil y los intereses de cada informante. Algunas líneas temáticas se agotaban enseguida, otras daban pie a nuevas y sorprendentes cuestiones. De hecho, ya en las primeras tentativas de entrevista me di cuenta de que la aportación de aquello que no había sido preguntado resultaba mucho más revelador de lo que yo podía preguntar; y más intere-

sante aún que lo que los informantes podían contarme, era lo que se decían entre ellos. Y todavía más interesante era lo que esos mismos informantes hacían. Con el paso del tiempo, mi tosco guión fue puliéndose en función de los hallazgos encontrados por el camino hasta que, al final, mis preguntas se limitaban a cuestiones concretas y a personas que disponían para mí de un especial interés en ese ámbito: un emigrante si quería aclarar algún punto relativo a la emigración; el presidente de la comunidad de regantes si me interesaba conocer algún dato sobre la organización comunitaria del agua; un forastero si lo que necesitaba saber tenía que ver con el fenómeno neorrural. De esta manera, lo general fue llevándome hacia lo concreto casi sin que me diera cuenta.

Concretando, las estrategias investigadoras de las que me he valido para llevar a cabo el trabajo de campo han sido las siguientes:

1. Observación participante y no participante, así como conversaciones informales con vecinos de los distintos pueblos durante los tres años de investigación, plasmadas en el diario de campo.
2. Conteo de huertas en los 7 pueblos del municipio, con recopilación de datos relativos a su historia, tipo de prácticas usadas en el mismo, papel que desempeñan en la actividad cotidiana y en la economía doméstica de su propietario/a. Trabajo intensivo (visitas a los huertos y conversaciones directas con los hortelanos) en 54 huertas de la zona, 28 de locales y 26 de neorrurales (ver anexo I).
3. 30 entrevistas abiertas, la gran mayoría a hortelanos/regantes residentes en la Taha, tanto locales como neorrurales, pero también a miembros directivos de la comunidad de regantes, antiguos acequeros e informantes relevantes desde el punto de vista del agua o la historia local, tanto de la Taha como de municipios vecinos.
4. Elaboración de la historia local de los saberes agroecológicos de la comunidad en el último siglo a partir de testimonios, material de archivo y otros documentos elaborados por labradores y/o vecinos del lugar (pregones de fiestas, listados de regantes, ordenanzas de la Comunidad de Regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres).
5. Consulta de los archivos municipales sobre licencias solicitadas para la construcción o restauración de viviendas desde el año 92 hasta el 2013, lo que me ha permitido rastrear el peso de la población foránea en la configuración del espacio urbano y rural y los procesos territoriales de restauración/construcción.
6. Acceso a documentos personales de vecinos de la zona relativos a la gestión del agua y a la organización comunitaria.

Hubo, sin embargo, otras herramientas que, habiendo considerado en un principio, debí desechar por el camino. Los grupos focales, que tanto interés me habían despertado, se revelaron enseguida como una técnica poco adaptada a las peculiaridades del carácter local. La locuacidad que los labradores me mostraban por separado cuando hablábamos en la tranquila intimidad de sus huertas parecía desaparecer cuando tenían que vérselas

en público. Por un lado, parecían sentirse profundamente intimidados fuera de su contexto cotidiano: la plaza, el bar, la casa o la huerta. Por otro, una cosa era hablar conmigo en un espacio a salvo de juicios ajenos, y otra muy distinta encontrarse públicamente con sus vecinos y con una desconocida que no podía despertar más que recelo.

La asamblea que la comunidad de regantes celebró en 2012 supuso para mí un primer indicio de hasta qué punto el colectivo limita la expresión individual de los regantes, que, o se reservan su opinión para las conversaciones de pasillo, o la transmiten, cuando existe un conflicto claramente enconado, de manera brusca y tajante. Pero más esclarecedora aún resultó la charla de devolución que, pocos días antes de mi partida, convoqué en la biblioteca de Pitres y a la que asistió una buena parte de los hortelanos de los distintos pueblos. A pesar de la buena acogida de la convocatoria, la reacción de los labradores veteranos al terminar mi exposición fue sorprendente. La gran mayoría de ellos, sin dejar margen alguno para preguntas o comentarios, se levantó rápidamente y salió de la sala, dirigiéndome a lo sumo un gracias distraído. Mientras los “forasteros” se acercaban para felicitarme o interesarse por algún aspecto de mi trabajo, ellos desaparecieron como los discretos fantasmas que yo estaba acostumbrada a intuir en mis primeros viajes a la Alpujarra. Luego comprendí: durante la devolución, el número de “forasteros” casi había cuadruplicado al de locales, no porque la muestra no hubiera estado equilibrada en este sentido, sino porque la invitación había tenido mucho más eco entre estos últimos (lo cual también suponía un indicio de por dónde fluyen los intereses de cada grupo). Los alpujarreños se percibían en cierto modo en “territorio ajeno”, y de ningún modo se sintieron cómodos para dar una opinión, plantear una duda o hacer una crítica. Me queda la duda de si se hubieran comportado de manera diferente de haber estado en mayoría. Tal vez no. En estos años he podido comprobar que los hombres y mujeres alpujarreños, reservados por naturaleza, se sienten mucho más libres para expresarse en el cara a cara que en el terreno de lo colectivo.

Sobre el análisis de los datos

El análisis de la información recogida en el campo es tal vez uno de los temas más delicados en antropología, y también una fase que el etnógrafo novato (o al menos ese ha sido mi caso), más encandilado por la aventura del encuentro con el otro que por las horas de lectura, escritura y organización posterior de material, encara a veces con bastante menos entusiasmo. Si la inmersión en la realidad ajena ofrece el atractivo de la interacción y de cierto “exotismo”, la labor de gabinete puede resultar en comparación y a priori bastante más tediosa (aun cuando se revele después como un momento profundamente satisfactorio del proceso). Después de una primera campaña de recogida de datos en la Taha en el 2011, la acumulación de información fue para mí un primer motivo de desaliento. Me costaba encontrar una forma de trabajar que fuera sistemática pero que me ofreciera a la vez la libertad necesaria para dar cabida a todo lo que había visto y oído durante mis

primeros seis meses de trabajo en el campo. Me preguntaba, como han hecho algunos autores reflexionando sobre su propio trabajo de campo, si realmente existía esa posibilidad de procesamiento más allá de unas líneas generales (Okley, 1994); sin embargo, tampoco podía arrebatárle su rigor al trabajo ni caer en la “mística” del relativismo etnográfico. Creo ahora que la clave reside en la sistematización, que yo entiendo como el establecimiento de un orden básico en las informaciones y las ideas surgidas durante el trabajo de recopilación de datos. Este proceso, necesario y que ha de contar con cualidades de precisión y rigor, no ha de ser, sin embargo, lineal (de hecho, creo que nunca lo es) y estandarizado; en él entran en juego el desorden (porque recogida de datos y análisis de retroalimentan), el solapamiento, la aparición de ideas intuitivas, las contradicciones. En este sentido las palabras de Burgess *et. al* sobre el proceso de análisis me han resultado un buen punto de partida para superar el atolladero de cómo puede hacerse un análisis riguroso sin renunciar a (o a pesar de) lo orgánico del proceso:

“In our view, data analysis is not a discrete element of the research process which can be neatly bracketed off from the other phases of the Project. Instead, we would argue that data analysis is integral to the way in which questions are posed, sites selected and data collected.”

(Burgess *et. al*, 1994: 142)

El análisis que he realizado bebe en buena medida de la Grounded Theory desarrollada por Glaser y Strauss (1967). Los dos principios de los que parten, el del cambio constante y el del “no determinismo”, casan perfectamente con el enfoque teórico-metodológico de esta investigación. El primero se refiere a la necesidad de abordar analíticamente el cambio y expresa que:

“Since phenomena are not evolving conditions, an important component of the method is to build change, through process, into the method.”

(Corbin y Strauss, 1990: 5)

El segundo tiene que ver con la consideración de la capacidad de agencia de los actores en el análisis, en contraposición con la sociología marxista, que postula que “el individuo ve sus actos determinados por la específica posición que ocupa en las redes de relaciones sociales” (Valles, 1992: 369). Para los autores de la Grounded Theory, sin embargo:

“Actors have seen as having, though not always utilizing, the means of controlling their destinies by their responses to conditions. They are able to make choices according to their perceptions, which are often accurate, about the options they encounter. (...) Thus, Grounded Theory seeks not only to uncover relevant conditions, but also to determine how the actors respond to changing conditions and to the consequences of their actions.”

(Íbidem)

He encontrado, pues, que este enfoque analítico me proporcionaba una base metodológica sobre la que trabajar sintiéndome cómoda (esto es, sintiendo que podía realizar un análisis sistemático y científico sin caer en el esquema de categorías cerradas y cadenas lineales de causas-efectos). En todo momento, la recogida y análisis de datos han sido procesos interrelacionados aunque no siempre se hayan solapado en el tiempo; así, los meses pasados en el campo han sido destinados fundamentalmente a la recopilación de material, mientras los periodos fuera de él se han focalizado en el análisis. En la medida en que he ido obteniendo y analizando información, el propio análisis ha dado pie para reorientar la recogida de datos, lo cual ha sido particularmente relevante entre una campaña y otra. En ocasiones, el análisis se ha “colado” en mis entradas del diario de campo, al menos de forma somera, sobre todo en las fases más avanzadas del proceso, cuando mis reflexiones habían avanzado y tenía ya escritos algunos borradores de los capítulos de esta tesis.

En cualquier caso, el procedimiento ha tenido mucho de artesanal (o rudimentario, según se mire), en el sentido de no haberme valido de herramientas informáticas para la organización y análisis del material más allá del procesador de textos (suelo entenderme mejor con papeles impresos que con programas informáticos).

El proceso de análisis se podría sintetizar de la siguiente manera:

1. Lectura y etiquetado del material: el establecimiento de etiquetas o categorías de análisis ha sido la herramienta fundamental en una primera fase de organización del material de campo. El primer material con el que empecé a trabajar fue el diario de campo: ahí estaban todas mis observaciones, conversaciones informales y un buen número de entrevistas que, por circunstancias o por deseo expreso de los entrevistados, no habían sido registradas en audio. Partiendo del marco teórico que había esbozado, de los temas recurrentes que habían surgido en las conversaciones y de mis propias intuiciones, elaboré una serie de categorías y subcategorías de análisis, que atendían a los temas que desde un principio me interesaba abordar en la tesis, pero también a otros que, sin haber sido contemplados, surgían de manera espontánea: así, la categoría “conflictos/negociación” en relación al tema de la gestión del agua se impuso como una realidad con la que no había contado pero que era necesario incluir para comprender los procesos que operaban en la Taha.

2. Reorganización del material en función de las categorías: la siguiente tarea fue la de reordenar los datos a partir de las categorías elaboradas. Para ello hice un nuevo documento en el que, bajo cada categoría y subcategoría, agrupé todos los fragmentos del diario de campo que aparecían etiquetados de esa manera. A ellos les añadí posteriormente los fragmentos de las entrevistas transcritas, aunque para cuando empecé a trabajar con ellas, las categorías estaban bastante más pulidas. Esta manera de ordenar el material me permitía ver de forma casi inmediata las ideas más repetidas, las contradictorias y las ausentes (ideas que yo había dado por supuestas y que no aparecían sin embargo ni en los discursos ni en las prácticas de la gente, o aparecían con un peso mucho menor del que

hubiera podido suponer, como la transmisión oral de ciertas prácticas o la vigencia de leyendas sobre las fuerzas de la naturaleza), así como elaborar breves reflexiones en forma de pequeños “memorandos analíticos” (Valles, 1992).

3. Desarrollo y caracterización de las categorías: Las etiquetas me permitieron tener un cabo por el que comenzar a reflexionar, profundizar y relacionar los distintos elementos de mi análisis. De aquí surgieron conceptos clave que se abordan en el trabajo, como la noción “saber trabajar” o la de “figura-puente”. Por otra parte, algunas categorías que en un principio utilicé de manera puramente práctica a la hora de recopilar la información, se convirtieron, a medida que el trabajo fue avanzando, en categorías de análisis fundamentales; así, el concepto “neorrural”, que en principio había surgido como una simple forma de denominar a los hortelanos que no tenían raíces en la Alpujarra, acabó teniendo un desarrollo mucho más amplio y, creo también, mayor capacidad explicativa sobre formas de identificación ambiental, prácticas, representaciones ambientales y vínculos sociales con el resto de miembros de la comunidad.

4. Relación de categorías entre sí: la relación de categorías ha sido una constante a lo largo de todo el proceso. Desde un principio me fue imposible no relacionar entre sí los conceptos que iban surgiendo, ya que muchos de los fragmentos de información se encuadraban bajo varias etiquetas al mismo tiempo. De hecho, lo difícil era no realizar esa relación. Desarrollar una categoría me llevaba inevitablemente a abordar otras cuantas, hasta el punto de que en muchas ocasiones no tenía claro por donde empezar “a tirar del hilo”. Esto, aunque suponía una evidente dificultad práctica, me ha proporcionado sin embargo una visión muy clara del entramado de los múltiples fenómenos y factores que atañen al saber local.

5. Establecimiento de pautas y formulación de procesos: A partir de la relación de las distintas categorías entre sí empecé a poder hablar de los procesos que operaban en los saberes locales de la Taha y a intuir patrones que podían ser también extrapolables a otros contextos. Así, empecé a estar en situación de hablar de la gestión comunitaria del agua, la construcción colectiva del saber o de realizar “formulaciones matriciales” que enlazasen de forma más directa los procesos identificados y estudiados en mi caso de estudio con la teoría. Así han surgido finalmente los bloques temáticos y el guión de cada capítulo de esta tesis.

Todas estas acciones se han retroalimentado y solapado en ocasiones a lo largo del proceso, de manera que la profundización en determinadas categorías o la incorporación de nuevo material han hecho que aparezcan nuevas etiquetas y que la trama relacional entre unas y otras haya ido complejizándose con el tiempo.

3.2.3. Sobre la gente de la Alpujarra y mi relación con ellos

Este capítulo no estaría completo sin hacer referencia a mi relación con los vecinos y vecinas de la Taha y a la manera en que dicha relación ha influido en el desarrollo de mi

trabajo y en los propios resultados del estudio. El género, la edad, la apariencia, las habilidades y el carácter, son todos factores que determinan la entrada o exclusión del investigador social a ciertas parcelas de la vida de un lugar. Poco tiene esto que ver con el propio trabajo del etnógrafo y mucho con la forma en que se le identifica desde el exterior. La comunidad que ha de acogerlo mide y sopesa, en función de sus propios criterios de deseabilidad social, hasta dónde es conveniente que el desconocido o la desconocida tengan acceso.

Los alpujarreños llevan siglos poniendo en práctica este filtro frente a los forasteros, por lo que, siendo yo forastera y además con intenciones vagas o poco comprensibles a sus ojos, resultaba lógico que lo aplicaran también conmigo. En una sociedad tan polarizada como la de la Taha, donde desde hace más de tres décadas todos los que llegan para quedarse resultan ser “pelúos”⁴, yo fui, inevitablemente, tachada de “pelúa” en el catálogo local. Ciertamente mi estética y mis gustos coincidían más —aunque no siempre— con los forasteros que con los locales, pero en ningún caso consideraba yo que debiera adjudicárseme ese título de forma tan automática. A pesar de mis intentos por adaptarme a los ritmos, las formas y los espacios de los lugareños, de paliar su desconfianza poniendo de relieve aquellos aspectos que, me parecía, podían acercarnos de alguna manera —después de todo, yo también tenía raíces campesinas en la provincia, y en aquella época disponía de un empleo a media jornada en Granada en el sector turístico, algo mucho más fácil de explicar que el de “investigadora”—, creo que su opinión sobre mí permaneció inamovible. Yo era “pelúa” y seguiría siéndolo hiciera lo que hiciese. Pero eso no significaba en ningún caso que no pudiera establecerse entre nosotros una cordial relación de vecinos. Desde un principio me resultó chocante aquella ambivalencia que los volvía reservados y abiertos a partes iguales. Por un lado se mostraban amables y dispuestos en todo momento a contestar con paciencia mis absurdas preguntas de “estudiante”, y hasta me abrumaban con sus ofrendas de hortalizas y frutas frescas, a las que tímidamente intentaba yo responder con algún dulce casero. Por otro, era evidente que existía entre nosotros una barrera que de ningún modo estaban dispuestos a dejarme franquear. Pocas veces he sido invitada a la casa de un alpujarreño; el espacio privilegiado de encuentro ha sido el cortijo, espacio privado pero no íntimo, idóneo para la locuacidad e incluso la confianza. Lo cierto es que los alpujarreños parecen sentirse mucho más cómodos en este lugar que en cualquier otro, incluida su propia casa. Les gusta la soledad del campo, donde no tienen que rendir cuentas a nadie; los más mayores pasan en su bancal la mayor parte del día, aun cuando no tengan una tarea precisa que hacer. Allí se sienten libres para ser y para expresarse si se da el caso, lejos de los juicios y los ojos vigilantes de la familia y la

4. Bajo este apelativo, muy usado por la población local, quedan englobados los artesanos, artistas y otros neorrurales que, con aspecto desaliñado y sin una ocupación conocida o aceptada como tal, se instalaron en toda la Alpujarra Occidental a finales de los años 70. Hoy en día el sobrenombre se ha hecho extensible a cualquier forastero que vaya a parar a la zona, si bien se aplica casi siempre a una estética y un modo de vida “alternativos”.

comunidad. Encontrarse con uno de estos labradores en la huerta, rodeado de sus congéneres en la plaza, o en el reino doméstico de su esposa, puede suponer una diferencia que determinará de forma irremediable el resultado del acercamiento.

Y si el lugar de aproximación es importante, no lo es menos la forma. También aquí descubrí por mis propios errores que ser demasiado directa no era la mejor de las opciones. Mi habitual impaciencia, mi entusiasmo ante la investigación y mi tendencia a querer poner desde un principio “todas las cartas sobre la mesa”, me volvían ciega a los tiempos y protocolos de las gentes de la montaña. Los alpujarreños —supongo que como todo el mundo— necesitan su espacio para asimilar lo desconocido, para familiarizarse con ello y permitir que surja un diálogo de cierta profundidad. Este tiempo, en función del carácter de cada persona, puede limitarse a un par de encuentros previos en el mercado o dilatarse a lo largo de años de vecindad. Yo no podía esperar tanto, y a menudo me precipitaba con la esperanza de acelerar el proceso. A veces lo conseguía y a veces obtenía únicamente un “sí” que era en realidad —y que me recordaba a los síes de los sonrientes quichuas ecuatorianos cuando hacía mi trabajo de fin de carrera— un “no”, un “no sé” o, a lo sumo, un “ya veremos”.

Esto me ocurría especialmente con las generaciones más jóvenes. Si los labradores jubilados, muchos de ellos octogenarios, estaban casi siempre encantados de que alguien se interesara por lo que el resto de la sociedad había desdeñado automáticamente, sus hijos no tenían el mismo talante. He conseguido acceder a pocos hortelanos locales que estuviesen por debajo de los 50 años. Confieso que para ese grupo de edad la muestra no era muy amplia: la inmensa mayoría de ellos vive y trabaja fuera de la Taha y ha perdido todo contacto con la práctica agrícola. Precisamente por eso confiaba yo en que me resultaría más fácil acceder a los pocos que quedaban en los pueblos, pretensión que se demostró vana. Los alpujarreños en edad activa son, además de personas increíblemente trabajadoras y, por tanto, ocupadas, particularmente huidizos con el desconocido. O, al menos, creo que lo han sido conmigo; imagino que mi condición de mujer joven no ha contribuido en ningún caso a otorgarme la autoridad o la confiabilidad que requería nuestra aproximación. Con el tiempo, sin embargo, todo se aprende. Al fin y al cabo, lo que yo pretendía era adaptarme y fluir con las circunstancias, aun cuando las circunstancias no fueran las más convenientes para mí. Era necesario, pues, respetar las distancias tanto como las cercanías, y así he intentado hacerlo.

Pero en ningún caso quiero dar la impresión de que los alpujarreños fueran reacios a ayudarme o a establecer vínculos conmigo durante mi estancia en el lugar, sobre todo porque estaría faltando a la verdad. La inmensa mayoría de ellos se mostraron desde el principio generosos, sociables, curiosos por saber quién era yo, solícitos y afectuosos a su manera. Creo que no me equivoco al pensar que cuento allí con auténticos amigos que, procediendo de realidades tan distintas a la mía, hacen gala de una envidiable apertura de mente y de corazón. Y reconozco que solo comprendí por qué se protegían de los que,

como yo, van de paso, cuando uno de estos amigos, al decirle que me marchaba, me hizo notar su disgusto porque “se encariña uno, y luego para qué”. En la sierra, la amistad es una carrera de fondo, y no tiene sentido correr una parte del camino si luego no se llega a la meta. Pienso que la verdadera confianza de un alpujarreño se gana solo después de muchos años, cuando se ha hecho juntos una buena parte del camino; pero cuando finalmente se consigue, parece difícil perderla.

Obviamente, el hecho de ser mujer ha condicionado el tipo de información y los informantes a los que he podido tener acceso, siendo en algunos aspectos un claro limitante y constituyendo una sorprendente ventaja en otros. Aunque las limitaciones ya habían sido previstas y tal vez exageradas por mí antes de aterrizar en el lugar, en ningún caso había calculado yo las potenciales ventajas de mi género en una investigación de temática tan “masculina” como la que me planteaba. Una vez más, la realidad me cogió desprevenida, revelándose diferente a como la había imaginado y curiosamente propicia. Después de todo, la valía de un hombre se mide en la Alpujarra en función de la cantidad y calidad de su trabajo, entendiendo únicamente como tal el trabajo del campo, claro está; y a un hombre que se acerca a la Alpujarra para interesarse por los métodos de cultivo y de riego se le piden cualidades muy diferentes a las que pueden resultar deseables para una mujer. Los alpujarreños se muestran implacables con los forasteros en lo que se refiere a “saber trabajar”, concepto que se aplica con énfasis a los varones. Se les piden además ciertas cualidades asociadas a la masculinidad, como el gusto por determinadas actividades o determinado humor. De las mujeres, por otra parte, se espera que sean laboriosas, recatadas y que permanezcan en el ámbito doméstico, sin inmiscuirse en asuntos de hombres; un molde que, desde hace 30 años, las forasteras se han encargado de romper sistemáticamente.

En mi caso, he tenido que cargar con los condicionamientos femeninos, pero, afortunadamente, el de la “hombría” no ha sido uno de ellos. Por ser mujer y forastera, se me permitía mostrarme ante los experimentados labradores con toda mi ignorancia sin miedo de “meter la pata”. Se asumía desde el principio que no tendría ni idea de lo que significaba cultivar, regar o echar la acequia, y tampoco me veía en la obligación de demostrar que podía hacer caballones o cargar estiércol (algo que, reconozco, era para mí un auténtico alivio). Así, podía realizar preguntas tal vez consideradas de perogrullo, pero que se me toleraban con mucha más benevolencia de lo que, sospecho, se le hubieran permitido a un colega varón. Cuando, en el transcurso de alguna conversación, demostraba cierta familiaridad con aquello de lo que estábamos hablando, por mínima que esta fuera, solía resultar motivo de sorpresa y estima. Por otra parte, a los hortelanos, sobre todo a los más mayores, creo que les gustaba enseñarme sus huertas y darme a probar sus frutos como quien muestra su pequeño imperio. En este sentido, tal vez un hombre lo hubiera tenido más difícil, aunque seguramente se hubiera visto compensado por su facilidad para acceder a otras parcelas de la vida cotidiana de la comunidad. Es difícil que una mujer joven inspire autoridad en determinados ambientes, y la autoridad resulta a veces necesaria para que se abran las puertas de la información.

En cuanto a los “forasteros”, solo puedo mostrarme agradecida por la inmediatez con que me han abierto sus puertas. Imagino que, compartiendo un mismo sentimiento de “ciudadanos de la periferia”, sentíamos de manera espontánea un entendimiento mutuo. Yo podía identificarme fácilmente con ellos, y en mi imaginación se pintaba no pocas veces la tentadora posibilidad de quedarme a vivir en alguno de aquellos paraísos privados, plantar mi huerto y dedicarme a la artesanía, la lectura y la vida contemplativa. A ellos, por su parte, les interesaba mi trabajo, me preguntaban a menudo por mis avances y me pedían opinión sobre lo que, a mi juicio, podía ser el futuro de la Alpujarra Alta y de la actividad agrícola, algo que les preocupa de forma manifiesta. La visión que tenían de sí mismos como “aprendices” en el terreno de la agricultura los volvía más comprensivos hacia mi propio desconocimiento, y menos celosos de compartir el trabajo de la huerta conmigo —algo que nunca se me hubiera ocurrido proponer a un local—. Compartíamos además gustos e incluso teníamos en Granada o Almería amigos comunes. Me encontré allí con antiguas compañeras de colegio y de facultad que por uno u otro motivo habían decidido cambiar el campo por la ciudad. Gracias a todo esto, el trabajo con el sector neorrural se convirtió en algo sumamente fluido además de placentero, hasta el punto de que a veces tenía la sensación de que la información me llegaba casi sin que yo hiciera nada por conseguirla. Estaba allí, en cualquier conversación entre amigos donde se intercambiaban semillas y consejos sobre plagas, casi como si hubieran organizado una entrevista grupal para mí pero sin necesidad de que yo interviniera. Las comidas, los paseos, las cervezas de los viernes en el Mirador, las tardes de intercambio inglés-español... eran momentos esperados y saboreados intensamente. “Trabajar” en estas condiciones ha sido para mí un auténtico privilegio.

Creo que hacer trabajo de campo en la Alpujarra es adaptarse, en definitiva, a otro ritmo de vida, más lento, más azaroso, menos sometido al control implacable de los horarios. No sé si esta manera es compatible con los tiempos que los investigadores nos vemos presionados a manejar en un mundo cada vez más acelerado, más ansioso de homogeneización y control, pero considero en cualquier caso que es la más deseable, aunque no siempre me haya sentido cómoda bajo su dominio. Reconozco que en ocasiones me resultaba increíblemente frustrante no poder cerrar citas o descubrir que esas citas, siempre bastante vagas, podían ser modificadas o anuladas por mis informantes en el último momento. El mal tiempo, el retraso de la vendimia o cualquier otra circunstancia fortuita podían hacer que las semanas transcurrieran para mí vacías de encuentros, o que, de pronto, en un mismo día se agolpasen varios. Al final, lo que se me reveló como la mejor táctica fue aprovechar las ocasiones según se iban presentando y dejar de angustiarme por mantener el orden de mi agenda:

“A menos que se quiera ser considerado extremadamente “forastero”, lo suyo, me doy cuenta, es armarse de paciencia y, sobre todo, no desistir. No siempre se acierta, es verdad. De hecho, a menudo no se acierta ni con las horas ni con los lugares, y se dan paseos

inútiles arriba y abajo —porque aquí solo existen esas dos direcciones—. Pero miento, nunca son inútiles. Lo bueno es saber abrirse a lo inesperado, aprender el arte de la improvisación, tener siempre nuevos recursos y, sobre todo, saber sacar partido de lo que está pasando a nuestro alrededor.”

Diario de campo, julio 2012

Las visitas a los huertos resultaron en este sentido particularmente fructíferas. A la mayoría de alpujarreños les encanta mostrar y hablar de su huerta, de las variedades que cultivan, el ciclo de la tierra y la historia del lugar que compraron, la mayoría de las veces, con tanto esfuerzo. Los encuentros en las huertas tenían ese tono de flexibilidad extrema que tanto parecía gustar a mis informantes. Así, yo podía pasarme “cualquier mañana”, tal y como me proponían y, si había suerte, encontrarlos manejando tranquilamente unos pimientos o preparando las melgas o los caballones para el riego. Este carácter casual de muchos de los encuentros, además de proporcionarme datos extremadamente útiles desde el punto de vista de la práctica, me ha permitido entender mejor el valor que los propios labradores otorgan a su actividad y al conocimiento que esta conlleva, y al mismo tiempo acercarme a ellos a través de un ámbito que resultaba de interés para ambos.

¿Pero de verdad resulta de interés, para la gente que el antropólogo estudia, su incómoda presencia plagada de interrogantes? Esta cuestión me la he planteado muchas veces a lo largo de los tres años de mi investigación. Confieso que, sea por inseguridad de principiante o por idealización rousseauiana del “buen campesino”, lo cierto es que no he conseguido deshacerme de la sensación de deuda para con mis informantes, para con sus saberes y sus dones.

La charla de devolución que organicé a finales del mes de septiembre del 2013 fue un intento de saldar parte de esa deuda haciéndolos partícipes de mis “descubrimientos”. Aunque fue acogida con no poca expectación y, me atrevería a decir, hasta con auténtico interés por parte de un sector de la población, la reacción de los “expertos” fue en todo momento, como ya dije antes, de reserva. Más tarde, uno de esos expertos, al que pude pedir personalmente su opinión, se limitó a contestarme haciendo gala del talante local: “Todo lo que has dicho lo sabía yo sin tener que venir aquí hoy.” Ciertamente como la vida misma. ¿Debemos entonces resignarnos a ser los simples testigos de realidades a las que poco podemos aportar de manera directa; los que eternamente aprenden y reciben, en lugar de los que enseñan y dan? Tan solo me queda el consuelo de pensar en los múltiples mecanismos del don y la reciprocidad como explicación de cierta equidad global. Como ocurría con el kula de los trobriandeses, estoy firmemente convencida de que el saber es un don que ha de circular —y que está siempre en circulación—; tal vez el antropólogo no tenga la capacidad para corresponder al don que continuamente recibe de la gente de la que va aprendiendo, pero sin duda cuenta con la posibilidad de hacer que el mismo siga fluyendo hacia otras manos que sepan y puedan apreciarlo. Tal vez esa sea una de las aportaciones de la Antropología.

4

La Taha

4.1. UNA PRIMERA COMPOSICIÓN

4.1.1. Introducción: mito y realidad de la Alpujarra

La Alpujarra es un amplísimo y variado territorio de 2.577 kilómetros cuadrados y unos 65.000 habitantes, que se extiende por las provincias de Granada y Almería en el Sureste peninsular. Situada en el corazón de la cordillera Penibética, entre Sierra Nevada y el Mediterráneo, se trata de una de las regiones más accidentadas de la Península Ibérica, y también de una de las más variadas en cuanto a clima y vegetación, siendo una realidad el tópico de que “la Alpujarra tiene su cabeza en el Polo y sus pies en el Trópico” (Bosque y Ferrer, 1999: 132). Spahni atribuye precisamente el encanto y el “secreto” de la comarca al hecho de que puedan encontrarse paisajes tan diferentes entre sí en una distancia tan breve. (Spahni, 1983: 39)

Lo abrupto y pintoresco de un paisaje de apariencia indómita y sin embargo profundamente antropizado, así como los avatares históricos, no exentos de romanticismo, de que ha sido protagonista, la convierten en una de las regiones que más interés han despertado entre viajeros, literatos, historiadores y científicos. Desde los textos poéticos del nazarí Ibn al-Jatib (s. XII) y las crónicas moriscas de Diego Hurtado de Mendoza (s. XV) hasta los estudios antropológicos de Caro Baroja (1957, 1976), o los más recientes de Bosque Maurel; desde las descripciones de viajeros como Didier (1836) o Pedro Antonio de Alarcón (1873) hasta la conocida obra de Gerald Brenan (1953), mucho se ha escrito sobre la Alpujarra y desde muy distintos —a veces encontrados— puntos de vista. Algo tienen en común todos estos autores: su fascinación por una comarca “indómita y trágica” (Alarcón y Ariza, 1874: 30), marcada por la impronta de un paisaje tortuoso y exuberante a la vez y por el carácter independiente y combativo de sus habitantes, conocidos en el pasado por

su fama de pueblo ingobernable y hosco con el extranjero. Episodios de trascendencia histórica como la resistencia a las huestes romanas de Marco Elvio o la rebelión morisca de 1568 siguen aún hoy sugestionando la imaginación de cuantos se acercan a conocer esta comarca en la que por doquier se adivinan huellas de un pasado plagado de luchas y esfuerzos por la supervivencia. Henríquez de Jorquera escribe así sobre la comarca:

“Pusiéronle los moros *Abuxarra*, que quiere decir la “rencillosa y pendenciera”, porque según los antiguos escritores, se sustentaron (en ella) los cristianos muchos años, cuando la pérdida de España en su ley y se introdujo la ley mahometana, guarnecidos en sus grandes asperezas, hasta que por falta de doctrineros y la comunicación de los moros, se fue perdiendo la ley y se introdujo la mahometana. Está esta provincia cercada de fuertes muros que la naturaleza le dio; (...) Es tierra fertilísima de muchos regalos de caças y lindas aguas y su descripción se irá poniendo en su lugar en cada taa como se sigue.”

(Henríquez de Jorquera, 1934: 181-191)

La montaña es tal vez el elemento que con más intensidad ha condicionado la historia y la cultura de los alpujarreños hasta bien entrado el siglo XX, convirtiéndose al mismo tiempo en enemigo y aliado, frontera natural contra las invasiones, protección frente a las novedades indeseadas, medio salvaje que domesticar. La peculiar situación geográfica de la Alpujarra y los difíciles accesos de los que dispuso hasta épocas recientes la convirtieron en refugio y baluarte de los sucesivos grupos étnicos que ocuparon su territorio, probablemente desde el Neolítico tardío (Carrascosa, 1992: 127). Esta geografía montañosa ha marcado profundamente, además, las formas de ocupación del espacio, el tipo de agricultura y la distribución de los asentamientos, así como las formas de relación y organización social de sus habitantes.

Desde el punto de vista geofísico, Bosque Maurel define la comarca como “un gran sinclinal, orientado de Este a Oeste, a manera de valle longitudinal paralelo a la dirección del plegamiento, que aísla a Sierra Nevada de las sierras más meridionales de Lújar, Contraviesa y Gádor. A este sinclinal, que incluye los flancos sur de Sierra Nevada y septentrional de las cadenas costeras, junto al Mediterráneo, se añade el complejo anticlinal de la Contraviesa, que hunde su ladera meridional en las tibias aguas del Mare Nostrum.” (Bosque, 1979: 94). Este gran valle longitudinal está recorrido de Este a Oeste por el río Guadalfeo, auténtica arteria fluvial de la comarca, junto con el Andarax y el río de Adra —ambos ya en la Alpujarra almeriense—.

Las importantes diferencias territoriales que la Alpujarra alberga en cuanto a clima, orografía y vegetación, nos permiten diferenciar tres grandes zonas de estudio: Alpujarra de Almería, Alpujarra Baja o de la Costa y Alpujarra Alta. En la Alpujarra Alta, a su vez, podemos distinguir fácilmente entre Alpujarra Alta Oriental y Occidental (Bosque y Ferrer, 1999).

La Alpujarra almeriense, integrada por el valle de Andarax y los campos de Berja, Dalías y El Ejido, se caracteriza sobre todo por su extrema aridez y por la torrencialidad de

las escasas precipitaciones que allí tienen lugar (Carrascosa, 1992: 259). Esta aridez provoca la ausencia casi total de bosque, desaparecido después de la intensa deforestación que tuvo lugar durante el siglo XIX. Olivo, almendro y viñedos son los cultivos predominantes en el valle de Andarax, parecido desde el punto de vista demográfico y económico a los pueblos de la Contraviesa, en la vecina Alpujarra granadina. En el campo de Dalías y el Ejido la aparición de los cultivos extratempranos a partir de la década de los 50 cambió radicalmente la fisionomía y la economía del territorio, convirtiéndola en una de las zonas económicamente más prósperas de toda España. Mientras que el resto de la Alpujarra se ha ido despoblando de manera alarmante en las últimas cuatro décadas al tiempo que se abandonaban los campos, el Ejido ha visto su población crecer de manera exponencial al ritmo en que los invernaderos ocupaban su suelo agrario.

La llamada Alpujarra Baja o de la Costa se extiende paralela al mar entre las localidades de Castell de Ferro y Albuñol, protegida por el macizo de la Contraviesa. De relieve y clima más suave que el de la Alpujarra Alta, es la menos poblada de las tres alpujarras. Las escasas precipitaciones y las ásperas laderas de calizas y micasquistas, que la vuelven una zona particularmente árida, explicarían que “en la época musulmana la región, salvo allí donde el riego era posible, fuese un compacto matorral mediterráneo con masas importantes de encinas y alcornoques intercaladas.” (Bosque y Ferrer, 1999: 151). La intensa roturación durante la repoblación castellana hizo que la vegetación espontánea desapareciera progresivamente para ser sustituida por cultivos de secano y muy especialmente por la vid, auténtica protagonista de la vida económica de la zona hasta la plaga de filoxera que en el siglo XIX acabó con la mayor parte de los viñedos. Desde entonces la emigración fue un fenómeno constante en la dinámica demográfica de los pueblos, la mayoría de los cuales —exceptuando los núcleos costeros— han visto mermar considerablemente su población a lo largo del último siglo.

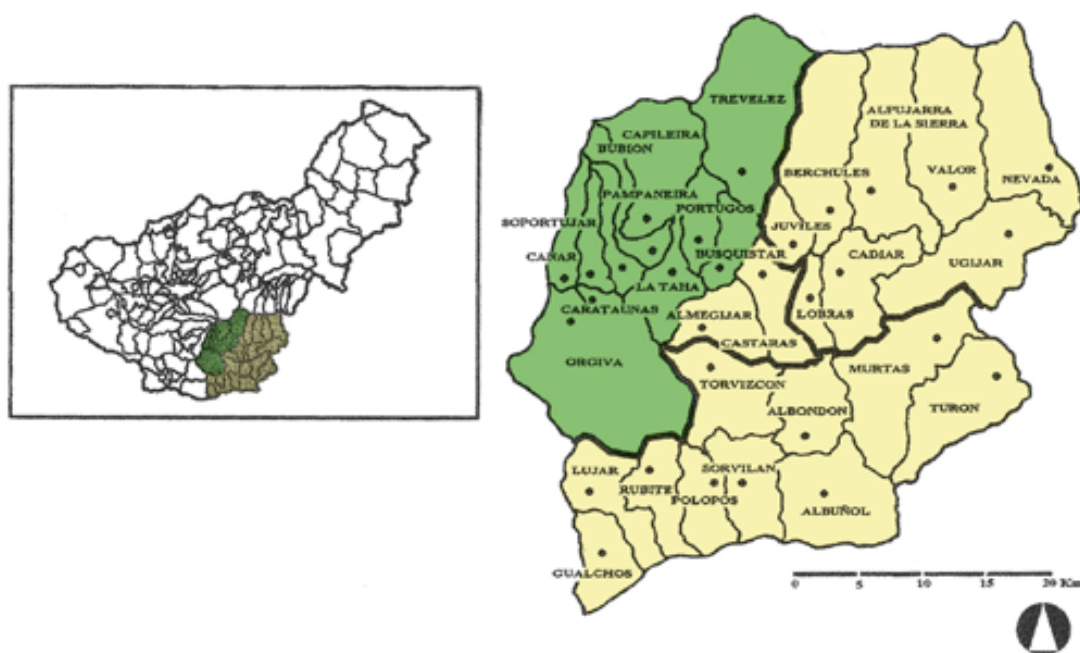
La Alpujarra Alta, por su parte, se caracteriza por los pronunciados desniveles de sus laderas y la variedad de pisos bioclimáticos comprendidos en sus casi 3.000 m de desnivel. La quebrada orografía de la zona provoca la división del territorio en valles transversales al curso principal del Guadalfeo, por los cuales discurren las aguas de deshielo de las altas cumbres. Esta estructura “ha facilitado el aislamiento de cada barranco, separado de los demás por un umbral más frío y hostil a la ocupación humana” (Íbid: 147). La población se ha distribuido históricamente en las laderas de cada valle, dando pie a una división administrativa que respondía con bastante precisión a los límites orográficos del terreno, las tahas del periodo nazarí —anteriormente los iqlim—, y que en muchos casos continuó vigente hasta el siglo XIX.

Las dos Alpujarras Altas presentan un contraste en cuanto a clima, altitud y penetración de nuevas influencias: mientras que la Alpujarra Alta Occidental, con capital en Órgiva, es más escarpada, húmeda y accesible por encontrarse más cerca de las vías de comunicación desde Granada, la Oriental, con cabecera en Ugíjar, presenta menos altura y

precipitaciones, así como un mayor grado de aislamiento ante la llegada de “forasteros”, los cuales, por lo común —y salvo peculiares excepciones como la del escritor Gerald Brennan— han preferido la más cercana vega de Órgiva o los paisajes más umbríos y espectaculares de la Alpujarra Occidental. Es precisamente en esta, la Alpujarra Alta Occidental, donde se sitúa nuestra zona de estudio, el municipio de la Taha. En ella nos detendremos con más detalle a continuación.

4.1.2. La Alpujarra Alta Occidental

La Alpujarra Alta Occidental se ubica entre la margen derecha del río Guadalfeo y el territorio del valle de Lecrín, protegida en su frontera Norte por las cumbres del Veleta (3.392 m) y Mulhacén (3.482 m), y ocupando las antiguas tahas moriscas de Órgiva, Poqueira y Ferreira. Con unos 10.000 habitantes y una extensión de 475 kilómetros cuadrados, el profundo desnivel que existe en su territorio hace que encontremos en ella una amplia variedad de pisos bioclimáticos y de cultivos adaptados a los mismos, desde el centeno y las patatas típicas de la alta montaña hasta los naranjos y olivos de la vega de Órgiva.



FUENTE: Bosque Maurel, J. y Ferrer Rodríguez, A. (1999)

La mayoría de municipios que integran el territorio de la Alpujarra Alta Occidental presentan escarpadas laderas donde los bosques de quejigos, robles y castaños se alternan con los huertos abancalados, dando lugar a un pintoresco paisaje que atrae a numerosos turistas cada fin de semana (Del Campo, 2003). La abundancia de arbolado es de hecho

una de las características más destacadas por los cronistas y viajeros de distintas épocas y uno de los grandes atractivos de la zona. Escribía Henríquez de Jorquera refiriéndose a la taha de Poqueira:

“... es tierra fertilísima de muchas arboledas; críase en ella cantidad de seda, de morales, que viene a la aduana de Granada; hay muchas peras y camueças de verano y de invierno de que se valen los moradores que las llevan a Granada.”

(Henríquez de Jorquera, 1934: 181)

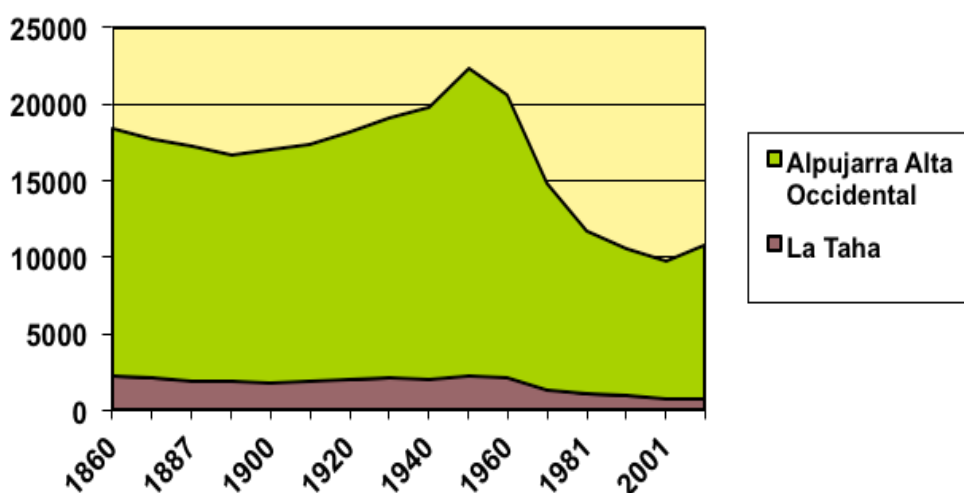
Tradicionalmente, y gracias a la abundancia de pastos de altura en las cumbres penibéticas, la Alpujarra Occidental ha sido también zona de notable densidad ganadera (Bosque, 1968). La ganadería lanar y porcina conserva aún cierto peso en la zona, si bien el desarrollo del turismo rural y las dificultades a las que se enfrentan los ganaderos dentro de un mercado que les es profundamente desfavorable hace que los efectivos se vean merma-dos año tras año. También la minería ha tenido peso en el área hasta épocas recientes: las minas del Conjuero, en Busquístar, con el segundo yacimiento ferrífero más importante de toda Sierra Nevada, dieron salida durante los años 60 a más de 200.000 Tm de minerales anuales, con destino a Italia y el Norte de España (Carrascosa, 1992). Asimismo, el montaje del sistema hidroeléctrico más importante de la provincia de Granada en el barranco del Poqueira supuso para las familias de la zona una importante actividad complementaria durante las décadas de los 50 y 60.

Ninguna de estas actividades ha conseguido, sin embargo, desplazar a la agricultura, auténtica protagonista de la historia, el paisaje y el estilo de vida alpujarreño (Mignon, 1982; Bosque y Ferrer, 1999). El alpujarreño no es montañés en el sentido en que se entiende en los Alpes y Pirineos, sino un campesino de la montaña (Spahni, 1983:89). Como campesino ha trabajado a lo largo de su historia; el hecho de vivir en la montaña, más que alentarle hacia el aprovechamiento del monte o la actividad ganadera, más lógica de estas altitudes, solo parece imponer una modificación en sus prácticas, que han de responder a las dificultades adicionales del terreno. A lo sumo, los pequeños rebaños de ganado lanar y caprino han coexistido en algunas familias con la práctica agrícola, convenientemente adaptada a las limitaciones del territorio.

La difícil accesibilidad y lo escarpado de las laderas han impuesto históricamente un sistema agrícola autárquico, de subsistencia, basado en la pequeña propiedad y en el policultivo, “solo roto de tarde en tarde, y en algunas regiones muy concretas y limitadas, por la aparición de ciertos cultivos parcialmente dirigidos a los mercados extrarregionales” (Bosque y Ferrer, 1999: 140). El minifundismo que caracteriza a toda la Alpujarra y que se remonta ya a la época musulmana y probablemente a un periodo anterior, alcanza en esta zona uno de sus niveles más acusados, debido en gran medida a lo abrupto del terreno, que propicia la tenencia de fincas en cotas diferentes, así como a la alta densidad de población que ha existido en la zona en determinados momentos históricos. La

fuerte pendiente de las laderas y la supeditación de la agricultura a la existencia de un sistema de irrigación basado en la fuerza de la gravedad hace que las pequeñas parcelas aparezcan escalonadas en “bancales” y sostenidas por “paratas” o muros de piedra seca, generando el característico paisaje de la zona, tan apreciado hoy en día por el turismo, y en declive desde que la agricultura pasara a ser una actividad marginal en las economías alpujarreñas.

A partir de los años 60 toda la comarca entró en una dinámica demográfica descendente que de manera imparable despobló buena parte de los municipios alpujarreños. El intenso movimiento migratorio hacia el Norte de España y las ciudades industriales europeas se ha mantenido de forma más o menos continua hasta nuestros días, a pesar del despunte del turismo como nuevo motor de una economía que sigue basándose en la pluriactividad de las familias y en los trabajos temporales fuera de la región. La declaración del Parque Natural de Sierra Nevada, en el cual se engloban una buena parte de los municipios de la zona, ha abierto nuevas posibilidades para el turismo rural y de naturaleza, limitando sin embargo los aprovechamientos agroganaderos de la región.



Evolución histórica de la población de la Alpujarra Alta Occidental y la Taha
FUENTE: Instituto de Estadística de Andalucía 2013

La consecuencia más destacada de este proceso migratorio ha sido el abandono de la mayor parte de los campos antes cultivados. La ausencia de un mercado favorable y las duras condiciones de laboreo que impone la montaña han convertido muchos de los bancales que se sitúan alrededor de los pueblos en eriales donde solo crecen las zarzas y la grama. Aunque en determinadas zonas subsisten pequeños focos de agricultura con fines comerciales —los productos hortofrutícolas de Órgiva o el tomate cherry en Busquís—, en la actualidad la utilización del suelo agrario en la Alpujarra Alta Occidental en este sentido resulta bastante escaso. Esta situación ha provocado importantes cambios

tanto en el estilo de vida de las familias alpujarreñas como en el ecosistema: la infrautilización de las estructuras para el riego, la pérdida sistemática de arbolado, la desaparición de zonas verdes y el consiguiente aumento de la erosión, suponen hoy en día una seria amenaza de desertización de un entorno extremadamente frágil y la pérdida de un paisaje que es, a su vez, uno de los principales atractivos turísticos de la zona.

4.1.3. La Taha

Situada en la falda Sur de Sierra Nevada, a los pies del Mulhacén, la Taha, con una extensión de 25'7 kilómetros cuadrados, se ve profundamente influida por la orografía sobre la que se asienta, presentando un importante desnivel entre su cota más baja (apenas 600 m) y más alta (alrededor de 2.400 m).

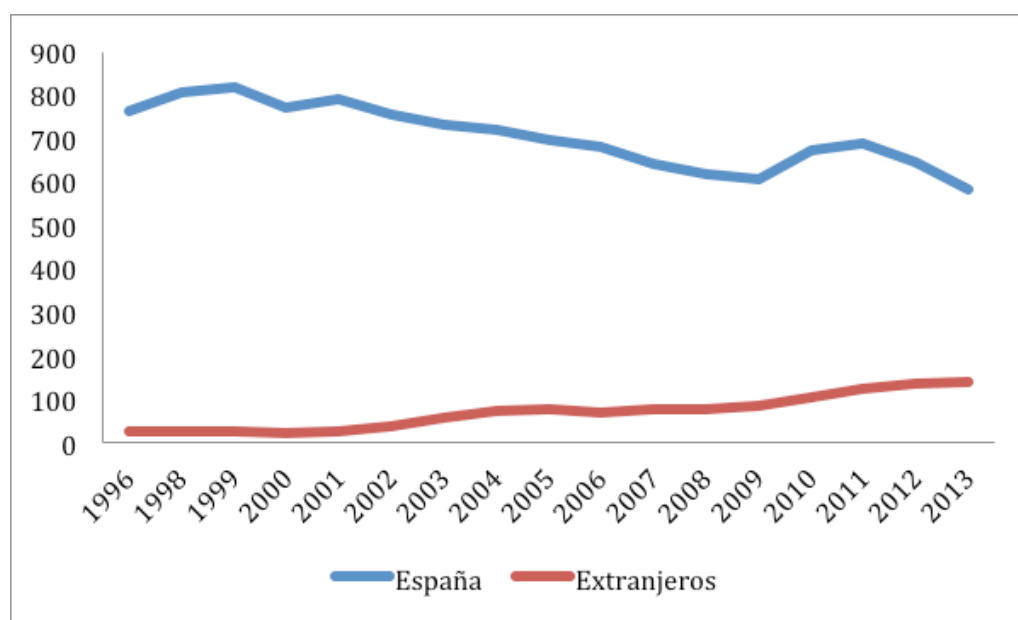
El actual municipio de la Taha —que se corresponde en buena medida con la histórica Taha de Ferreyra, como luego se verá— es el resultado de la fusión, en 1972, de los antiguos municipios de Mecina-Fondales (compuesto a su vez por tres localidades: Mecina, Mecinilla y Fondales), Pitres (con su anejo Capilerilla), y Ferreñola (junto con su anejo Atalbéitar). Es característica su diseminación en pequeños núcleos: Así, Capilerilla y Pitres se localizan en la zona más elevada y con mejor comunicación, junto a la carretera, ubicándose en este último la sede del ayuntamiento. Las pequeñas poblaciones de Mecina, Mecinilla y Fondales se escalonan en la parte más baja, con temperaturas más suaves, mientras que Atalbéitar y Ferreñola ocupan la zona de Levante. En los libros de apeos del lugar se habla de otro núcleo de población, Puerto Jubiley, cortijada construida en la confluencia de tres municipios: La Taha, Órgiva y Torvizcón y cuyas casas están repartidas actualmente entre los tres. La diseminación de localidades del actual municipio, heredero del sistema territorial nazarí, constituye uno de los paisajes que mejor puede acercarnos a imaginar la estructura medieval de la comarca.



Ubicación del municipio de la Taha y de los pueblos que la componen
FUENTE: wikimedia.org y web del Ayuntamiento de la Taha

La población total de la Taha para el 2013 era de 719 habitantes (IEA 2013), la mayoría concentrados en los núcleos poblados y tan solo una minoría censada como población dispersa. Pitres es el núcleo que concentra una mayor población, en torno a los 400 habitantes, mientras que el resto se reparte entre los demás pueblos, algunos de los cuales, como Capilerilla o Atalbéitar, se ven reducidos durante el invierno a menos de 20 vecinos.

Las cifras de población de la Taha se han mantenido más o menos estables en los últimos 20 años gracias, en parte, a la llegada de población foránea¹, que ha conseguido equilibrar en cierta medida la salida de población local joven y el aumento de la mortalidad por el lógico envejecimiento de la población, tal y como se aprecia en el siguiente gráfico:



Evolución de la población española y extranjera en la Taha
FUENTE: IEA, Padrón Municipal de Habitantes

Conviene apuntar, en cualquier caso, que los datos del censo y el Padrón Municipal de Habitantes no siempre resultan fiables en pueblos de dinámicas tan particulares como la alpujarreña: muchos de los empadronados, sobre todo los más mayores, hace años que no residen en las aldeas sino cerca de los hijos, en las ciudades, mientras que una buena parte de los nacionales y extranjeros afincados en la zona siguen sin aparecer registrados como población local, ya que mantienen sus lugares de residencia, como es el caso de muchos ciudadanos británicos.

1. Con población foránea nos referimos tanto a extranjeros como a nacionales que, procedentes de otras regiones o provincias, se han instalado en el municipio. De estos últimos, no obstante, no existen datos disponibles: los que ofrecemos a continuación corresponden únicamente a la población extranjera afincada y empadronada en la Taha. Es importante que el lector considere que el peso real de los foráneos en la dinámica demográfica del lugar es, pues, bastante mayor que solo el de los extranjeros, aunque este nos puede servir de orientación.

Resulta interesante, para este primer acercamiento a la realidad municipal y comarcal, detenernos brevemente en los motivos que hacen de la Alpujarra Alta Occidental un destino predilecto para tantos forasteros, ya sean nacionales o extranjeros. Desde finales de los años 70 son muchos los que, llegados desde diversos puntos de la geografía peninsular y de los vecinos países europeos, la han elegido como lugar de residencia permanente o estacional. Todos llegan atraídos por tres factores esenciales: la benignidad del clima, con un alto número de días de sol al año y precipitaciones escasas en comparación con otras zonas de montaña; el bajo coste de la vida característico de las zonas rurales y del Sur de España; y un entorno tranquilo y paisajísticamente fascinante. Lo que se pretende, en último término, es conseguir un estilo de vida “más acorde” con la naturaleza, fuera del ritmo estresante y el hiperconsumismo de las grandes urbes, si bien las interpretaciones y las formas para llegar a dicha armonía pueden resultar muy variables en función de los intereses y el contexto sociocultural de cada individuo. Podemos diferenciar dos grandes grupos dentro de la población foránea:

Por un lado, la colonia de ciudadanos europeos, procedentes del Reino Unido en su mayoría —en la Taha constituyen el colectivo extranjero más numeroso, representando el 43% del total de la población extranjera censada en el municipio para el 2012 (SIMA 2013)—, aunque también encontramos alemanes y, en menor medida, holandeses y franceses. Los ingresos de este grupo suelen derivar de algún tipo de renta o pensión de su país —muchos son jubilados— aunque en ocasiones pueden poner en marcha un negocio de hostelería o alojamiento rural, el cual orientan casi de manera exclusiva hacia el público extranjero. Algunos compaginan su estancia en la Alpujarra con un trabajo estacional en sus respectivos países; de esta manera, unos pocos meses de trabajo bien pagado les resultan suficientes para sobrevivir el resto del año en un lugar donde el gasto es mínimo. Tampoco faltan en este grupo músicos, escritores o pintores, que prefieren los diminutos pueblos de la Alpujarra como refugio creativo.

La pregunta que con más frecuencia asalta la mente de muchos locales es: ¿cómo han llegado hasta aquí? La respuesta habría que buscarla en los factores ya mencionados, que dibujan un panorama propicio para el fenómeno neorrural caracterizado por Nogué en las zonas montañosas del país (Nogué, 1988), pero no estaría completa si no tenemos en cuenta el papel de difusión que la obra de determinados autores ha jugado en las ciudades europeas. Tal vez el más representativo de estos sea Gerald Brenan con su obra “Al Sur de Granada” (Brenan, 1953). En su libro sobre la Alpujarra, Brenan describe una comunidad de gentes sencillas y despreocupadas, una tierra generosa en frutos y agua y un modo de vida apacible y autosuficiente. Su relato, a medio camino entre el ensayo y la autobiografía, provocó toda una oleada de “alpujarrofilia” entre los ingleses de varias generaciones, pero sobre todo en aquellos de los 80, los cuales descubrieron en esa comarca oculta y singular los ecos del idílico mundo rural mediterráneo; mundo que, visto con la mirada soñadora de los países industrializados, resultaba infinitamente más atractivo que el neo-

liberalismo thatcheriano imperante en su sociedad. Uno de los focos de atracción de este nuevo tipo de inmigración fue precisamente Fondales, donde la familia de Brenan aún conserva la residencia de verano del autor.

A finales de los 90 otro autor británico, Chris Stewart, volvió a convertir la Alpujarra en territorio internacional gracias a su novela “Entre limones” (Stewart, 1999), dando pie a una nueva oleada inmigratoria que se benefició de la bonanza económica de toda Europa y del auge especulativo del momento. En su libro, Stewart habla con desenfado y sentido del humor del choque cultural entre locales y forasteros, sin duda uno de los temas candentes de la actual sociedad alpujarreña.

Curiosamente, a pesar de su afán aventurero, el colectivo británico, salvo contadas excepciones, no suele establecer relaciones sociales estrechas fuera de su ámbito angloparlante. Aunque con una dinámica ciertamente distinta a la de los británicos establecidos en la Costa del Sol de la que nos habla O'Reilly (2000) (la vida en los bares y los baños de sol junto al mar no son precisamente atractivos que la Taha ofrezca), coinciden con estos en cierto aislamiento respecto a otras nacionalidades. La dificultad del idioma hace que participen poco de la vida social del pueblo, prefiriendo el refugio de sus casas y cortijos, situados en los pueblos más pequeños del municipio y en los lugares más apartados, a la exhibición social de la plaza. A esta solo acuden los viernes por la mañana, para hacer la compra semanal y tomar la cerveza en el bar de costumbre, normalmente entre compatriotas. Además, viajan con frecuencia, pasando temporadas enteras en su país, donde por lo común conservan una casa o algún tipo de propiedad. Este estilo de vida nómada hace del cultivo del huerto una actividad poco compatible con sus necesidades e intereses. Cuando lo hacen, se trata de espacios a medio camino entre jardín y huerto.

El segundo grupo de “forasteros” estaría formado por un amplio y heterogéneo colectivo de edades y procedencias, en su mayoría dentro del territorio español —aunque no faltan otras nacionalidades—, con un poder adquisitivo muy variable y en general menor que el del grupo anterior. Se trata de parejas jóvenes o bien de personas solas que compaginan una actividad artesanal o un trabajo autónomo que pueden realizar desde casa con el cultivo de la huerta. La elección de la Alpujarra Alta está aquí motivada más por la facilidad de acceso a los medios de producción agrícola —tierra, agua, sol— que por su atractivo turístico o vacacional —algo que, de hecho, repudian en cierta medida—, aun cuando el valor paisajístico y la cercanía de la naturaleza siguen siendo para ellos valores irrenunciables. La búsqueda de una vida armónica pasa necesariamente por una “vuelta a la tierra” en la que la práctica de la agricultura se convierte en requisito fundamental. Algunos de estos neorrurales han pasado por experiencias previas de tipo comunitario y/o autogestionado —la ecoaldea de Mataveneros, en León, los asentamientos hippies de Ibiza o la ocupación de pueblos abandonados de la mitad Norte de la península—; su motor es ideológico además de pragmático: las corrientes ecologistas y decrecentistas, el desarrollo personal, la construcción de comunidad, aparecen a menudo en el ideario de

los nuevos pobladores. Al igual que el colectivo inglés, prefieren instalarse en cortijos alejados a los núcleos de población o en los pueblos más pequeños de la Taha, pero a diferencia de ellos, se integran con más facilidad en la cotidianeidad local, estableciendo vínculos más o menos estrechos con la población autóctona. Dichos vínculos, sin llegar a alcanzar el grado de confianza o intimidad solo propio de los locales, pueden fraguar en ocasiones auténticas amistades “de largo recorrido”. La mayoría de las veces, sin embargo, se trata más bien de una cordialidad nacida de la convivencia pero que rara vez traspasa los límites de la buena vecindad, la cual puede remontarse en ocasiones a 20 ó 30 años atrás. Los neorrurales, si bien parecen compartir los tiempos y espacios de la población local, configuran en realidad una sociedad paralela regida por sus propias redes y códigos sociales, por sus propios tiempos y espacios de ocio. Se trata, en cualquier caso, de un colectivo “flotante”, de permanencia muy variable en el territorio: mientras que algunos llevan varias décadas en el lugar y no parecen dispuestos a moverse de él, otros se establecen solo por algunos años, hasta que los hijos crecen o el aislamiento de la montaña les pesa demasiado. Su interés por conocer y formar parte de la cotidianeidad de los pueblos en los que se establecen choca con la ausencia de un proyecto de vida que incluya raíces a largo plazo. De ahí la actitud reservada de los lugareños, que ven la historia repetirse ante sus ojos una y otra vez: “Para qué vas a ponerte a sembrar, si te vas a ir” decía un paisano de Atalbéitar a su vecino recién llegado.

Para completar nuestra imagen sobre la dinámica y el perfil poblacional de la Taha no podemos olvidar a todos los hijos y nietos de alpujarreños emigrados que cada verano toman el pueblo aprovechando la excusa de las fiestas patronales. Durante el mes de Agosto los pueblos de la Taha se hacen casi irreconocibles; las caras familiares de cada día se ven sepultadas por la confusión de rostros desconocidos; los bares de la plaza duplican personal para poder atender a todas las peticiones; casas que permanecen cerradas durante todo el año son invadidas de pronto por risas, discusiones y sonidos de televisores. Hay jóvenes en las calles y lujosos coches aparcados en cada esquina. Durante unas pocas semanas, los pueblos de la Taha recuperan de pronto dos generaciones de alpujarreños, aquellos que se establecieron de forma permanente en las ciudades de Cataluña y los hijos de estos. Son ellos precisamente los menos arraigados a una actividad agrícola de la que, sin embargo, se benefician en primer término, gracias a las huertas de hermanos, padres, tío o abuelos. Maliciosamente algunos les han puesto el sobrenombre de “rebañaozas”, por ser los que llegan a “rebañar” aquello que pueden de la despensa familiar. En cualquier caso, se trata de una población fundamentalmente urbana cuya visión de la vida rural y la actividad agrícola está mucho menos idealizada que la de los neorrurales. Sus profesiones, localizadas en su mayoría en la construcción o el sector servicios y en lugares alejados de la Alpujarra, hacen que su contacto con el pueblo se reduzca casi siempre a las visitas estivales.

Algunos datos socioeconómicos

La principal actividad económica en el municipio, según los datos del SIMA, es la de la construcción, con 12 empresas en funcionamiento durante el 2013. Le siguen el comercio (11), la hostelería (9), la industria manufacturera (6) y el sector inmobiliario (5 establecimientos). Algunas de las actividades económicas, como la Administración Pública (empleados municipales) o la agricultura —cuya aportación a la economía local es mínima, por otro lado— no aparecen recogidas en estas cifras. Para completar el panorama local hay que considerar asimismo los ingresos derivados del PFEA (Plan de Fomento del Empleo Rural, antiguo PER) como otra de las vías de subsistencia para las familias de la zona, aunque quizá, hoy por hoy, y debido al envejecimiento de la población, las pensiones no contributivas tienen más peso en la economía familiar que el subsidio de desempleo agrario. Dichas pensiones, además, se suman en varios casos a las procedentes del estado alemán, país al que emigró la mayor parte de la población que actualmente se encuentra en edad de jubilación. Estas últimas constituyen en cierta forma una continuación del flujo de capital que comenzó en los años 60 con las primeras remesas enviadas por los emigrantes, las cuales, como más tarde veremos, resultaron fundamentales en la configuración de la Alpujarra actual.

Las clases particulares, las tareas domésticas, el cuidado de niños o ancianos o pequeños trabajos de fontanería y bricolaje completan los ingresos económicos de los habitantes de la Taha, que acuden con frecuencia al pluriempleo para estabilizar de alguna manera sus precarias economías. En ningún caso es la agricultura una actividad económica relevante para el municipio (aunque existen empleos puntuales para alguna campaña agrícola), y sin embargo, su presencia tiene un peso fundamental en la configuración del paisaje, en las prácticas cotidianas, en la articulación de la vida social y en las afectividades de los habitantes de la Taha. La agricultura sobrevive en la zona de manera marginal, artificialmente, gracias al flujo de capital procedente de otros sectores que se invierte en el mantenimiento de la pequeña explotación familiar (Mignon, 1982). Esta es casi siempre sustentada por el cabeza de familia, ya jubilado y, por tanto, con tiempo suficiente para dedicar a la finca. En el caso de la población forastera, el coste de dicho mantenimiento, sea en dinero o en energía, suele ser menor, en primer lugar porque las propiedades de que se dispone no son tan extensas —en muchos casos, se trata únicamente de pequeños bancales donde instalar el huerto y algunos frutales— y porque su filosofía del “cuidado de la huerta” intenta ser lo más autosuficiente posible y rara vez admite el uso de fitosanitarios o abonos químicos.

En la Taha, al igual que en el resto de la Alpujarra Alta, se encuentra un acusado predominio del minifundio. Las propiedades inferiores a 2'5 hectáreas suponían para el municipio en el año 1995 el 90'64 % de la superficie cultivada total del mismo, por encima incluso del 80 % de media que existe en la zona. Dentro de este intervalo, las propiedades inferiores a las 0'5 hectáreas son las que tienen más peso, incluyendo

aproximadamente al 50% de los propietarios considerados (García, 1999). Veinte años después, y en función de la dinámica de herencia y partición de las tierras, es más que probable suponer que el proceso de fraccionamiento de la tierra ha seguido imparable en el territorio de la Alpujarra Alta, pudiendo llegar incluso a superar las cifras proporcionadas. Este minifundismo tan elevado se explica tanto por las propias características físicas del territorio a las que las parcelas tendrían que adaptarse, como por la tendencia de un mismo propietario a disponer de propiedades en distintas altitudes, de manera que pueda multiplicar el potencial abanico de cultivos. Según algunos autores, podría tratarse de la pervivencia de un significativo rasgo morisco que propiciaba este tipo de propiedad para garantizar cierta equidad distributiva en función de las distintas calidades de la tierra (García, 1999). En la actualidad, sin embargo, la acentuada fragmentación territorial se debe explicar más bien a partir del fenómeno de redistribución agraria que tuvo lugar durante la década de los 60, 70 y 80, en toda la Alpujarra, y que se llevó a cabo con las remesas de emigrantes que, o no disponían de tierras propias, o contaban a lo sumo con una pequeña explotación familiar que habían de compartir con padres y hermanos y que resultaba claramente insuficiente para atender las necesidades del núcleo doméstico. El interés de estos jornaleros o aparceros emigrados por convertirse en propietarios coincidió con el deseo de los caciques locales de deshacerse de unas propiedades para las que habían dejado de disponer de mano de obra que las hiciese rentables. Salvo contadas excepciones, la tierra cambió de manos en pocos años y lo que hasta hacía poco era propiedad de “cuatro riquillos” pasó a repartirse entre el grueso de las familias de la Taha. De esta manera, los emigrantes pudieron hacer realidad su sueño de “no tener que rendir cuentas a nadie”, sueño que en breve se mostró, sin embargo, tremendamente inconsistente. El otro motivo del progresivo minifundismo lo encontramos, como ya hemos mencionado, en el sistema hereditario por el cual la propiedad rara vez pasa íntegra a manos de un solo heredero, sino que se reparte equitativamente entre todos los hijos, privándola de su posible valor de mercado.

En todo caso, cabe señalar que esta estructura minifundista, en lugar de un lastre, parece suponer una ventaja adaptativa a la realidad altoalpujarreña del momento: la pluriactividad económica de las familias hace que no se disponga de brazos ni capital suficiente para mantener explotaciones de mayores dimensiones, y los nuevos tipos de agricultores a tiempo parcial, jubilados o foráneos, tampoco tienen una disponibilidad mayor. De hecho, es precisamente el minifundio el que ha sobrevivido a los vaivenes del mercado agrario, mientras que las explotaciones medias han quedado abandonadas por falta de brazos y capital.

La superficie cultivada estimada en el municipio para el 2011 fue de 195 has, una cifra ínfima si se la compara con otros municipios de la Vega de Granada, pero relativamente elevada en confrontación con la de municipios vecinos de la Alpujarra Alta. Así, Pórtugos cuenta con apenas 60 ha cultivadas, mientras que Capileira no dispone de más de 40 has

(SIMA 2011). De estas 195, 42 has corresponden a cultivos herbáceos y 153 has a leñosos. De los primeros, el maíz como regadío y la cebada como secano son los más destacados, mientras que para los segundos lo son el olivo y almendro, respectivamente. Fuera de estas cifras quedan los frutales —cerezos, manzanos, castaños— que pueblan los bancales y los valles más húmedos, así como la variedad de hortalizas que cada agricultor cuida con esmero para el consumo doméstico y que constituyen, como veremos, una poderosa realidad en el panorama local.

La desaparición progresiva, en las últimas cuatro décadas, de las explotaciones agrícolas familiares ha dejado paso a la llamada agricultura a tiempo parcial (ATP), la cual, sin apenas valor de mercado, sobrevive como elemento afectivo, lúdico, identitario y alimentario². Tanto las familias alpujarreñas que conservan sus fincas por “tradición” como los neorrurales que las han comprado con posterioridad, en ocasiones por el único placer de “plantar árboles”, dedican su tiempo y sus recursos al cuidado del espacio agrícola, espacio cuyo valor parece trascender el ámbito del mercado. Pero tengamos claro que, a pesar del valor que aún tiene, la actividad agrícola ha pasado a ocupar en la sociedad rural alpujarreña un papel claramente periférico para la economía local y manifiestamente secundario en las prioridades de las nuevas generaciones. La actividad de una parte de la población foránea, si bien contradice esta tendencia, no cuenta a día de hoy con el peso suficiente como para revertir la dinámica general de los pueblos, abocados en el mejor de los casos a un deterioro algo más lento que en otros lugares. No podemos negar tampoco los efectos negativos que esta dinámica tiene tanto sobre el conocimiento y las formas de vida locales como sobre el propio socioecosistema. Pero lo que también es cierto es que el mantenimiento —e incremento— de la ATP en toda la Alpujarra Alta supone a día de hoy la única forma viable de conservación de la actividad campesina, la cual, según la lógica capitalista, tendría que haber desaparecido hace tiempo (Mignon, 1982). Es precisamente esta pervivencia de una actividad que contradice toda lógica de mercado y su “mutación adaptativa” hacia nuevas formas de supervivencia —nuevas estructuras “familiares”, nuevas técnicas, nuevos usos del terreno— lo que vuelve a la ATP doblemente interesante como alternativa para mantener la agricultura y el socioecosistema alpujarreños. Desde este enfoque, los problemas actuales de la Alpujarra Alta derivarían en realidad, no tanto de la desaparición de un modelo de explotación de mercado y su sustitución por otro de autoconsumo y recreo, como de la insuficiencia numérica de dichas explotaciones, que no tienen el peso suficiente para hacerse cargo de la continuidad en el mantenimiento de los saberes y del paisaje que conforman.

2. El gusto de la población local por poner en sus mesas alimentos autoproducidos y de calidad es una constante en los discursos de los hortelanos entrevistados.

Las huertas y los hortelanos

Al ser la ATP un tipo de agricultura orientada al autoconsumo, ubicada en pequeñas parcelas y que no contribuye a las cifras de la economía local, no existen datos oficiales sobre las huertas del municipio. Para obtener información hemos debido recurrir a la observación directa con ayuda de cartografía —escalas 1:10.000 y 1:8.000— y a los informantes locales, lo cual ha permitido realizar una estimación de huertas activas para el periodo comprendido entre el 2011 y el 2013, que calculamos entre 95 y 100. Las localidades donde se han encontrado un mayor número de huertas son Pitres y Capilerilla, siendo especialmente significativo el caso de este último, donde el número de huertas (30 contabilizadas en 2013) supera a veces al de habitantes del pueblo en el invierno. Aunque ciertamente todos o casi todos los habitantes de Capilerilla —incluidos los de los cortijos vecinos— tienen su propia huerta, esta descompensación se explica fácilmente por la proximidad entre ambas localidades, distantes entre sí apenas medio kilómetro, que hace que algunos de los residentes de Pitres tengan su bancal en Capilerilla. Atalbéitar, con 8 huertas identificadas, es otro caso particular de núcleo de población reducido —durante el invierno no llega a los 20 habitantes— donde prácticamente todas las familias cuentan con sus propias hortalizas. Los pueblos donde la relación huertas/habitantes parece ser menor son, por el contrario, Mecina-Fondales y Ferreirola, precisamente donde se han establecido la mayor parte de los extranjeros del municipio y donde existe más actividad turística.

Respecto al perfil de los agricultores, nos encontramos frente a un colectivo de amplio espectro, tal vez uno de los más amplios que puedan hallarse en el panorama rural mediterráneo. Este incluye, por una parte, a pequeños propietarios agrícolas que alternan el cultivo de sus tierras con otra actividad económica (García, 1999); por otra, a jubilados y pensionistas, la mayoría emigrantes retornados que, asegurado su sustento, suelen invertir su tiempo y recursos en el mantenimiento de un huerto de autoconsumo; y por último, a los foráneos o neorrurales, que suelen acceder a la agricultura a partir de un deseo de encuentro o reencuentro con la naturaleza. Aunque existe una amplia variedad de situaciones dentro de los agricultores a tiempo parcial, se podría decir que el rasgo común a todos ellos es que en ningún caso le conceden a su actividad un valor de mercado, ni esperan obtenerlo, sino que esta se destina sobre todo al autoconsumo doméstico, siendo la variante hortofrutícola la expresión más clara de dicho tipo de agricultura.

Merece la pena detenerse un momento en una descripción somera de cada uno de los tipos mencionados:

En el primer grupo encontramos a los pocos varones en edad activa que quedan en el municipio; aquellos que, bien por disponer de alguno de los escasos negocios de la zona, o bien por no haber querido abandonar el terruño, sobreviven compaginando su actividad principal, es decir, aquella que les aporta el grueso de los ingresos mensuales —construcción, hostelería, comercio— con la agrícola, en la que con frecuencia siguen siendo

ayudantes de los padres. Este colectivo, el más raro por otra parte, es también el más marcado por la segregación de género; las mujeres se encuentran prácticamente ausentes del mismo. Se trata, en teoría, de la única posibilidad de relevo generacional que existe en el municipio.

Los jubilados conforman el segundo grupo de agricultores a tiempo parcial. Se trata en su mayoría de varones, aunque tampoco faltan mujeres, casi siempre viudas, que trabajan y saben tanto como sus contemporáneos masculinos. Todos ellos han trabajado en el campo desde que eran niños, siendo en muchos casos la práctica agrícola su única formación. Exceptuando a algunos raros casos que, por uno u otro motivo, no pudieron o no tuvieron necesidad de abandonar la Alpujarra, la inmensa mayoría de estos agricultores emigró en algún momento durante la década de los 60 y 70. Los trabajos en la industria europea les permitieron adquirir las propiedades que hoy sueñan con poder vender. A su vuelta, se instalaron en el pueblo o en alguna ciudad cercana, casi siempre Granada, dedicándose a cultivar su finca, más por afición que por necesidad —si bien la huerta y los árboles pueden llegar a suponer un nada desdeñable complemento para su economía doméstica—. La caída de los precios de mercado y la falta de ayuda de los hijos han hecho que su práctica agrícola haya ido reduciéndose progresivamente, a medida que han visto mermar sus fuerzas y su salud. La huerta es para ellos no solo un entretenimiento y una contribución a la economía doméstica, sino la única forma de mantener un estilo de vida, unas redes sociales y un sistema de reciprocidad que parece a punto de desmoronarse.

Los “forasteros” conforman un grupo muy variado, en el que encontramos un amplio abanico de edades que abarca desde los veinte hasta los setenta y cinco años. Como señalamos con anterioridad, también los lugares de origen, y con ellos las experiencias de vida, son dispares: desde artesanos hasta propietarios de negocios de turismo rural, beneficiarios de algún tipo de herencia o pensión, o aquellos que, de forma extremadamente austera, viven exclusivamente de una actividad agrícola siempre orientada al autoconsumo. Su formación académica es en términos generales superior a la de los dos grupos anteriores, y con frecuencia encontramos personas con estudios universitarios e inclinaciones artísticas. En este grupo, hombres y mujeres se encuentran en proporción similar y, aunque son frecuentes las parejas, no faltan mujeres solas que en algún momento decidieron instalarse en la zona y ocuparse de su propia huerta, caso que parece darse más a menudo que entre sus congéneres masculinos. La década de los 80 trajo a la Taha la primera gran oleada migratoria de este tipo; la segunda, a partir del 2003, coincide, como ya vimos, con el auge de la burbuja inmobiliaria y la bonanza económica. En la actualidad, la tendencia de llegada se mantiene a niveles considerables. El sentido de la huerta para estos hortelanos está mucho más definido en torno a la soberanía alimentaria, el decrecimiento y el desarrollo personal. Rara vez existe el relevo generacional.

El turismo

A pesar de los intentos de las instituciones públicas autonómicas y europeas para que el turismo rural se convierta en uno de los motores de desarrollo económico de la comarca, podemos hablar de una discreta presencia de actividades turísticas en los pueblos de la Taha, las cuales en ningún caso alcanzan los niveles del vecino barranco del Poqueira, auténtico corazón turístico de la Alpujarra. Muchas de las iniciativas, financiadas gracias a fondos LEADER y LEADER+ de la Unión Europea, han partido de la población foránea que, con una mentalidad más empresarial, un mayor capital y una mirada más optimista sobre el futuro de la zona —y a menudo también más ingenua— han invertido su dinero en pequeños negocios de restauración y alojamiento rural, casi siempre orientados al público extranjero. Los emprendedores locales son más escasos, tal vez por la menor capacidad de inversión pero también por una visión profesional diferente, empañada muchas veces por viejos prejuicios locales o por maneras diferentes de entender un negocio. Unos y otros dejan ver su impronta en el tipo de establecimiento que ofertan, siendo los primeros los que más arriesgan y, al mismo tiempo, los que más apuestan por lo “típico” como reclamo —arquitectura local, productos “naturales” —.

En cualquier caso, estas iniciativas resultan insuficientes para poder considerar el turismo como una alternativa de peso en la economía local. La Taha sigue siendo un lugar relativamente desconocido para las masas, y aunque mantiene en gran medida su atractivo “salvaje”, la inversión de las administraciones públicas no ha seguido la línea del embellecimiento de calles y plazas que tanto reconocimiento les ha valido a pueblos como Capileira o Bubión. La restauración de viviendas, hecha en muchos casos siguiendo los cánones del momento de bonanza económica del lugar —años 70-80— hace que una parte de la arquitectura tradicional, considerada por los alpujarreños como signo de incomodidad y pobreza, haya sido borrada. Curiosamente, son precisamente los pueblos que cuentan con una mayor densidad de población extranjera —Mecina-Fondales y Ferreñola— los que más fielmente han conservado su arquitectura.

Podemos concluir que la Taha se ha mantenido al margen de la vorágine turístico-ruralista que atacó con toda su virulencia al vecino barranco del Poqueira, en parte por su accesibilidad más dificultosa, y en buena medida también por unas políticas municipales que apostaron por formas de economía diferentes. La inauguración de la fábrica Chacott Ibérica en el año 1987 jugó sin duda un importante papel en la orientación económica y profesional de los vecinos de la Taha. Su aparición supuso un revulsivo para la decaída economía local durante los 16 años que se mantuvo en funcionamiento y constituye un buen ejemplo de este intento de diversificación, del que hablaremos con más detenimiento en el siguiente apartado.

En cualquier caso, no conviene olvidar que la pluriactividad económica ha sido y sigue siendo la constante del estilo de vida de la inmensa mayoría de las familias alpujarreñas (Piñar, 2000), acostumbradas desde siempre a compaginar las tareas agrícolas con otras

de aprovechamiento del monte, con la construcción o la minería, o bien con la emigración estacional a zonas cercanas en épocas de siega o vendimia. Aunque las actividades han cambiado, el fenómeno del pluriempleo sigue vigente. Exceptuando las pocas oportunidades de empleo estable que ofrece el municipio (empleados del ayuntamiento, funcionarios, pequeños comercios), los pocos jóvenes que quedan en la Taha suelen alternar la construcción o el negocio hostelero con pequeños jornales en el campo para cavar pies de viñedos, podar, regar, etc, o bien con las campañas agrícolas, ya sean las de recogida del tomate cherry en el vecino Busquístar o las más lejanas en Holanda o Francia. El alpujarreño dispone así de una variedad de recursos que se convierten en su principal arma para sortear los vaivenes de la precariedad laboral.

La Taha: ¿entre lo global y lo local?

Después de todo lo expuesto hasta aquí no parece descabellado afirmar que la Taha constituye hoy en día un espacio privilegiado en el que poder observar las formas de diálogo entre lo global y lo local, entre la modernidad y la tradición. Son muchos los matices de su historia que la hacen interesante: los sistemas de cultivo y gestión del agua en un medio hostil como el de la sierra, que acaba siendo profundamente modificado para conformar el paisaje alpujarreño asimilado luego como “natural” por el discurso conservacionista; las formas de organización y relación social que posibilitaron la permanencia de dichos sistemas; la paradoja del aislamiento-globalización que surge ya con las primeras oleadas migratorias de la comarca. Un escenario que ha sufrido intensas transformaciones a lo largo de su historia y que, sin embargo, se sigue abordando como un todo inmutable.

Nada más lejos de la realidad. Los datos muestran que la población activa agraria, al igual que la superficie cultivada, disminuye año tras año. El famoso policultivo alimentario se ve empobrecido con el paso del tiempo y el monte está perdiendo progresivamente su funcionalidad y su concreción para convertirse simplemente en “paisaje”. Lo que hemos presenciado en las últimas décadas, no solo en la Taha sino en toda la Alpujarra, es la sustitución de un sistema de explotación complejo e integrado, en el que el conjunto de los elementos constituía un todo indisociable, por una modernidad fragmentaria que aporta y exige insumos bien distintos para el funcionamiento de la vida cotidiana.

La irrupción de esta modernidad ha supuesto un nuevo punto de inflexión para los municipios de la Alpujarra Alta Occidental: la mejora de las comunicaciones, la aparición de los medios de masas, la inyección de fondos europeos, el florecimiento del turismo, la llegada de nuevos habitantes que acarrear su propio bagaje cultural, la creación del Parque Natural de Sierra Nevada... Todo ello ha situado a la población alpujarreña ante el desafío de la globalización. En esta coyuntura, los saberes locales constituyen un reflejo de la forma en que se articula lo viejo con lo nuevo, lo tradicional con lo innovador, en un mundo que está en transformación permanente.

4.2. BREVE HISTORIA DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA

Trazar en las pocas páginas que siguen a continuación una historia de la Alpujarra Alta nos parece una tarea inabordable además de poco útil para nuestros propósitos. No disponemos ni de la formación ni del tiempo necesarios para ello. Sin embargo, somos conscientes de la importancia que tiene para cualquier trabajo etnográfico echar la mirada atrás y bucear por el hilo de la existencia de los pueblos. Las fuentes históricas, con sus trabas y sus contradicciones, constituyen uno de los pocos faros (en ocasiones el único) que puede orientarnos sobre épocas pasadas. Y mirar el pasado se hace necesario para comprender el presente. El fenómeno del saber ecológico, tan antiguo como la propia humanidad, tiene en la Alpujarra un largo recorrido. No pretendemos andarlo entero, pero sí señalar, al menos, los momentos o periodos que, a nuestro juicio, han resultado relevantes en la configuración y cambio de los mismos. En la elaboración de este breve recorrido histórico nos hemos basado tanto en fuentes documentales como en testimonios orales: las primeras, para seguir la pista de las prácticas agrícolas en siglos pasados; los segundos, para dibujar la historia reciente de la Taha y de sus hortelanos y hortelanas.

4.2.1. Los primeros pobladores: la sabiduría de la supervivencia

La Alpujarra, por su ubicación y difícil accesibilidad, ha sido refugio de distintos grupos étnicos desde la prehistoria, albergando a íberos, bástulos, griegos, romanos, visigodos, mozárabes, árabes, beréberes, moriscos y repobladores castellanos (Carrascosa, 1992). Todos ellos dejaron su impronta en el lugar, si bien fue la de los pueblos islámicos la más significativa y duradera, y sin duda la que ha trascendido con más fortuna hasta nuestros días.

Las primeras evidencias de población en la Alpujarra se corresponden con el Neolítico tardío, del que se han hallado numerosos restos en los parajes más bajos de la Alpujarra almeriense, que eran precisamente los más fértiles y accesibles y de clima más benigno. También las poblaciones íberas, tartésicas, fenicias y griegas se establecieron en la zona, siempre en las cotas más bajas. Se sabe, por ejemplo, que los yacimientos argentíferos de la Contraviesa estaban explotados ya en periodo tartésico (siglo X a.C.) y que los fenicios ocuparon Ábdera (la actual Adra), situada en la Baja Alpujarra. Durante los siglos IV y V a.C., la cultura ibérica adquirió un extraordinario desarrollo caracterizado por la intensificación de las relaciones comerciales con las colonias griegas de Levante y por el auge de la demanda del hierro, tan abundante en los yacimientos de la Alta Andalucía (Carrascosa, 1992). Mientras los asentamientos costeros y de llanura experimentaron un importante progreso, los territorios serranos de más altura quedaron relegados a poblamientos estacionales relacionados con el aprovechamiento ganadero. Es probable que las primeras infraestructuras hidráulicas de la zona, orientadas al suministro de agua para la población y el ganado, se correspondieran con este periodo (Trillo, 2009).

Después de dos siglos de luchas entre la población local y los ejércitos romanos, las tierras de Granada se integraron a partir del año 27 a.C. en la provincia Bética (Íbid: 338),

de la que formarían parte hasta finales del siglo IV, si bien en la práctica los territorios más inaccesibles de Sierra Nevada gozaron siempre de cierta autonomía frente a las autoridades centrales. A ello contribuyó sin duda el poco interés que los territorios de altura tenían para el Imperio Romano, cuya tendencia era la de ocupar ciudades, puertos, lugares de explotación minera y, en general, las zonas más llanas (Malpica, 1993), pero también la hostilidad con que sus pobladores recibieron a los nuevos gobernantes. Se sabe que los pobladores de la Alpujarra Alta presentaron una resistencia feroz a los ejércitos de Marco Helvio, encargado de domear aquella porción salvaje de territorio. La civilización romana, más urbana que rural, dejó sin embargo algunas aportaciones importantes en cuanto a infraestructuras hidráulicas —acueductos, termas públicas—, de las que se conservan numerosos vestigios en la Alpujarra costera, y muy pocos en territorio altoalpujarreño.

La agricultura romana, basada en el cultivo de la tríada mediterránea de secano —trigo, vid, olivo— y en el desarrollo, como ya hemos dicho, de las ciudades, concedía una importancia limitada al agua en el mundo rural. Esta se utilizaba fundamentalmente para el abastecimiento doméstico y para los animales. Las huertas, por otra parte, se regaban con las aguas residuales de las casas, o bien gracias a aljibes y pozos, tal y como describe Columela, agrónomo gaditano (siglo I a.C.), en su tratado *De Re Rustica* (Bolens, 1994). Es precisamente él uno de los grandes conocedores de los modos de cultivo de la Antigüedad y el más influyente sobre el saber desarrollado posteriormente por los agrónomos andaluces durante el califato de Córdoba. Su conocimiento, basado en las enseñanzas de los fenicios y en la influencia de la agronomía cartaginesa, tendió un puente de saber entre África y la península. Sus viajes por todo el Mediterráneo y su método, comparativo y práctico, “más campesino que teórico” (Íbid: 62), hacen de él uno de los grandes sabios sobre los modos de cultivo del mundo antiguo.

Durante el siglo III el Imperio Romano entró en una imparable decadencia en la que progresivamente fue perdiendo el control de buena parte de su territorio. Si en un primer momento la provincia Bética se mantuvo al margen de las inestabilidades políticas y continuó siendo la principal abastecedora de trigo y aceite de la vieja Roma (Carrascosa, 1992: 341), la crisis acabó haciendo mella en la economía y en la vida social de la provincia. Hacia el 258 quedó interrumpida la exportación de aceite andaluz a Roma, mientras que las costas eran diezmadas por la incursión constante de piratas. Al tiempo que las villae de la costa y la vega de Granada eran abandonadas por cuestiones de inestabilidad política y presión tributaria, se comenzó a dar una concentración de la población en hábitats de altura, alejados de las principales vías de comunicación y más a salvo, por tanto, de las agitaciones sociales y militares de la época (Trillo, 1994).

El abandono de las villae romanas supuso un cambio radical en las formas de ocupación y explotación del territorio: de una población campesina dispersa en grandes haciendas se pasó a una concentración de la misma en pequeños focos aislados y de difícil ac-

ceso. Durante el periodo visigodo se conformó en las zonas de montaña un nuevo paisaje rural caracterizado por la aparición de pequeñas aldeas dispersas con vocación autosuficiente, que mantuvieron su continuidad desde el siglo V, mientras que las vegas solo empezaron a ser ocupadas a principios de la época islámica. (Trillo, 1994: 33). Esta ruptura entre las formas de ocupación del espacio de la época ibérica-romana y tardorromana-alto-medieval, gestada de manera progresiva y mucho antes de la conquista árabo-beréber, se da como consecuencia del intento de la población de huir de los focos de grandes inestabilidades políticas y económicas en que se habían convertido las ciudades (Martín Civantos, 2007). Algunos restos arqueológicos hallados en la zona, como el poblado situado al norte de Narila, sugieren la presencia de asentamientos permanentes correspondientes a este periodo. Es presumible que fuese este el punto de inicio de una actividad agrícola permanente en la Alpujarra Alta, la cual había de satisfacer las necesidades de una población autónoma y relativamente igualitaria, donde la supervivencia se imponía a cualquier otro tipo de poder político o económico (Cressier *et. al*, 1989).

4.2.2. El dominio del Islam: la Alpujarra, de territorio hostil a paraíso

Las luchas internas y la debilidad política hicieron relativamente fácil el establecimiento de las tribus árabes y beréberes en la Península a partir del siglo VII. La falta de datos estadísticos hace imposible establecer los efectivos de unas y otras que llegaron a al-Andalus, aunque su número debió de ser significativo³. (Martín Civantos, 2007). Mientras que las primeras ocuparon en Andalucía las fértiles tierras irrigadas de las llanuras, a las segundas se les cedieron las zonas más abruptas y montañosas (Carrascosa, 1992; Del Campo, 2003), donde debieron ingeniárselas para obtener alimento y cobijo. En estos primeros años las revueltas fueron constantes en el territorio alpujarreño, el cual acogió a los hispanorromanos que se resistían a ser absorbidos por el Islam y el Califato de Córdoba (Bosque y Ferrer, 1999), siendo famosas las sublevaciones de las que fueron protagonistas tanto grupos árabes y beréberes como población local. Finalmente, en el siglo IX se produjo la pacificación del territorio gracias a la anulación de la hegemonía de los árabes, que permitió la integración de todas las poblaciones a través del Islam (Trillo, 1994). Dos son los actores fundamentales en este periodo (Martín Civantos, 2007): por un lado, las comunidades rurales campesinas, que van conformando sus propias estructuras vecinales de poblamiento en torno a territorios organizados fundamentalmente a partir de los sistemas de riego; por otro, el Estado Omeya, cuyas estructuras se van reforzando hasta ejercer la presión fiscal sobre los rincones más aislados del imperio. “Se consolidarán entonces definitivamente las formas de organización y explotación del territorio. A nivel económico se expresarán con el predominio de la agricultura intensiva de regadío; a nivel político, en un alto grado de au-

3. Según el autor, siguiendo a P. Guichard: “su importancia no es solo cuantitativa sino cualitativa. (...) El aporte de las estructuras tribales propias de los conquistadores será fundamental para la formación de al-Andalus” (Guichard en Martín Civantos, 2007: 558)

tonomía de las comunidades campesinas pero, al mismo tiempo, en su integración en las estructuras estatales bajo el marco legitimador del Islam” (Ibid: 743).

En efecto, durante el califato de Córdoba —siglos IX-XI— la Alpujarra mantuvo una estructura y organización similares en cierta medida a las que ya existían durante el periodo visigodo, en las que los núcleos de población campesina y artesanal disfrutaron de cierta independencia y mantuvieron relaciones y contactos flexibles con las instituciones del Estado Omeya y con las ciudades más próximas (Trillo, 1994). La conquista árabo-beréber supuso no obstante un hito en la evolución del territorio gracias a la creación de los sistemas de riego y la transformación que esto supuso. El modelo de ocupación del territorio se basaba en una combinación de factores defensivos y productivos: por una parte, la necesidad de cercanía a los cultivos, los cuales exigían un cuidado intensivo y continuo, provocaba la dispersión del hábitat; por otra, los problemas de seguridad del momento y la relativa adversidad del medio causaban la tendencia contraria. El resultado fueron una serie de pequeños asentamientos de carácter tribal —las alquerías— que se descomponían a veces en barrios relativamente separados —los hara—. Cada barrio correspondía generalmente a un linaje determinado, quedando así el territorio de cada familia circunscrito a su zona más próxima. Las alquerías se integraban a su vez en distritos político-administrativos más amplios denominados yuz, que tan solo un siglo y medio después serían sustituidos por los iqlim.

Las alquerías contaban con varios tipos de tierras: estaban en primer lugar las mamluka o tierras apropiadas, de uso privado y que se correspondían generalmente con los terrenos de regadío, en las cuales reinaba el policultivo; en segundo lugar las mubaha o tierras no apropiadas, las cuales se dividían a su vez en comunales, harim, y muertas o apropiables, mawat. Las mawat, que solían ser parcelas de secano, podían ser cultivadas a su vez por cualquiera que estuviera dispuesto a trabajarlas, mientras que el harim era utilizado por toda la población de la alquería para pasto, caza y otras actividades que servían de complemento a la economía campesina, como recogida de leña, recolección de plantas silvestres o fabricación de carbón (Trillo, 2009: 61). Este tipo de organización territorial, basado en el minifundio, aseguraba en cierto modo el acceso a la tierra de todos los habitantes de la alquería, los cuales, de no poseer tierras propias, podían siempre apropiarse y cultivar una tierra mubaha, convirtiéndola incluso en regadío si conseguían los medios necesarios para ello. Trillo describe así el paisaje predominante en la Alpujarra Alta durante la Edad Media:

“Mientras la imagen de las aldeas en el Occidente medieval es de una pequeña franja de huertos rodeada de grandes extensiones de cereal, las alquerías aparecen circundadas por un área irrigada más amplia, junto a superficies de secano o incluso con ausencia de estas, y una gran superficie de monte. Una nueva forma de organizar el espacio que tiene que ver con la alta productividad de la agricultura irrigada pero que guarda una estrecha relación con la comunidad campesina que la hace posible, así como con las leyes y normas por las que se rige.”

(Trillo, 2009: 52)

Ya en el siglo X, Ahmad al-Razi menciona la Alpujarra como una sierra con muchos lugares para descansar y un gran desarrollo agrícola, en el que destacan muchos productos que solo pueden darse en un sistema de regadío: nogales, avellanos, cítricos, granados e higueras (Trillo, 1994: 236). En efecto, la gran revolución que experimentó la agricultura alpujarreña durante el periodo islámico se basó precisamente en la introducción del regadío, el cual se vio reforzado por la llegada de nuevas especies cultivables traídas de Oriente, así como de innovaciones tecnológicas de fuera de la Península Ibérica (Martín Civantos, 2011; Watson, 1998). La necesidad de adaptar estas nuevas especies vegetales, acostumbradas a climas con un régimen de lluvia más sostenido, propició el desarrollo del sistema de acequias, el cual requería a su vez de una organización social que permitiese la gestión y reparto equitativo del recurso en cuestión. Surgen así los pactos sociales necesarios para asegurar la gestión y distribución y las instituciones asociadas. Mientras tanto, “los palacios de taifas se convirtieron en centros de difusión de las nuevas especies y en lugares de experimentación botánica” (Trillo, 2004: 52). La organización del terreno en bancales, paratas, balates, etc, así como la ampliación y mejora de la red de acequias, la cual hizo posible el aprovechamiento de unos recursos hídricos abundantes pero indómitos, dan cuenta del amplio conocimiento sobre el entorno del que los pobladores disponían, el cual consiguió convertir un medio difícil como el de la montaña alpujarreña en un lugar apto para la agricultura y, por tanto, la vida de las comunidades (Vivas *et. al*, 2006).

Durante el siglo XII floreció la escuela de agrónomos andaluces, entre los que destacan nombres como Ibn Wafid e Ibn Al-Awam (Bolens, 1994). La agronomía medieval andaluza, fuerte deudora del romano Columela, funde la tradición filosófica oriental con la de la antigüedad clásica occidental, añadiendo además una importante dosis de experimentación y observación práctica bajo las distintas condiciones climáticas y edafológicas del territorio andaluz. El resultado fue la proliferación de una serie de tratados sobre tipos de suelo y formas de cultivo en los que ya se hablaba de equilibrio ecológico, re-fertilización natural de la tierra y prudencia en las prácticas aratorias, observaciones que hoy en día podemos considerar como “expresión de un saber y no de una limitación tecnológica” (Íbid: 35). En este periodo, el saber era promovido desde las instituciones públicas, las cuales, siguiendo una política de desarrollo económico que afectaba en primer lugar a la agricultura, eran las primeras interesadas en sostener y financiar dicho tipo de conocimiento, si bien existía una implicación de todos los estratos sociales en su construcción y difusión (Civantos, 2011). Se trató sin duda de un periodo de extraordinaria efervescencia cultural y social, en el que la nueva civilización se mostró inusualmente receptiva y capaz de asimilar todo aquello que resultaba novedoso al tiempo que difundía dichas novedades entre la población (Watson, 1983).

Ya en el siglo XIV, durante el periodo nazarí y bajo el reinado de Yusuf I, la organización territorial de la zona se modifica y los *iqlim* o “climas” pasan a ser sustituidos por las *tahas*, nuevas unidades administrativas (Vivas *et al.*, 2006), cuyos límites se basan en gran

medida en la estructura geomorfológica del territorio. Estas, que suponían un intento por parte del Estado nazarí de gobernar las indómitas comunidades rurales de montaña a través de su fragmentación, se hallaban claramente delimitadas por los elementos geográficos y propiciaban por tanto la comunicación fluida entre núcleos de población pertenecientes a la misma. En general, cada taha coincidía con uno de los valles que descienden de la cordillera (Caro Baroja, 1976), dando lugar a una coherencia y homogeneidad territorial que “explicaría su pervivencia a lo largo de la historia, cuando ya no eran una realidad administrativa” (Trillo, 1994: 101). De hecho, el nombre de taha se seguirá aplicando a las distintas zonas de la Alpujarra hasta el siglo XVIII, aunque en estas fechas ya no se correspondan con su territorio original.

La primitiva taha de Ferreyra —coincidente en buena parte con la Taha actual— quedaba cerrada a Este y Oeste por los barrancos Bermejo y de la Sangre, y al sur por la Sierra de Mecina, un brazo del macizo de Sierra Nevada que por su disposición Este-Oeste da lugar a un curioso desvío del río Trevélez, el cual se ve obligado a girar su cauce casi 90 grados, generando un profundo cañón que es hoy en día uno de los mayores atractivos paisajísticos de los alrededores. El originario nombre de Ferreyra deriva de las minas de hierro y herrerías que se localizaban en la zona. Los sedimentos ferruginosos son particularmente visibles en las aguas de ríos y manantiales, célebres precisamente por su alta concentración de hierro. A nivel administrativo, la taha de Ferreyra incluía, además de las localidades de la Taha actual, los pueblos de Pórtugos y Busquístar, con una estructura dispersa muy parecida a la que podemos encontrar hoy en día.

A finales del siglo XV la Alpujarra era descrita por los cronistas cristianos de la época como un auténtico “emporio de riqueza” (Navarro, 1979), posibilitado por el ingenio y el manejo agrícola del campesinado local. Hurtado de Mendoza afirmaba que la Alpujarra resultaba “estéril y áspera de suyo, sino donde hay vegas, pero con la industria de los moriscos (que ningún espacio dejan perder), tratable y cultivada, (con) abundantes frutos y ganado y cría de sedas”. (Hurtado de Mendoza en Bosque y Ferrer, 1999: 136). Tanto Alonso de Herrera en su *Obra de Agricultura* (1790), como Hurtado de Mendoza en sus crónicas, refieren con detalle las prácticas e ingenios de los moriscos para cultivar y regar un terreno que se muestra difícil si no es con la laboriosidad y el saber hacer de sus habitantes (Del Campo, 2003). El cultivo de árboles suponía una parte sustancial de la actividad agrícola altoalpujarreña, especializada en buena medida en la arboricultura, de la cual se obtenían importantes ingresos. La riqueza arbórea representaba en la taha de Ferreira el 14% respecto al total de la zona (Trillo, 1994: 182), existiendo una enorme variedad de especies cultivadas, entre las que destacaban el moro, fundamental para la industria sedera, seguido del castaño, la higuera y el cerezo, todos ellos cultivados en regadío. En este periodo existe constancia de que incluso el cultivo de cereales se realizaba en regadío, permitiendo obtener dos cosechas anuales.

Durante los últimos años del Reino de Granada la Alpujarra se convirtió en un territorio clave para garantizar el abastecimiento de soldados y alimentos a la ciudad y sus

alrededores, cercados por los ejércitos castellanos. Su población aumentó de manera considerable a medida que fue acogiendo a buena parte de los refugiados procedentes de territorios vecinos, y se mantuvo de esta manera prácticamente hasta la expulsión de los moriscos en 1568.

4.2.3. La conquista castellana, ¿una ruptura del conocimiento?

Durante los últimos años de la guerra de Granada, la Alpujarra se mantuvo al margen de las batallas y las incursiones de los ejércitos cristianos, los cuales estrecharon su cerco en torno a la capital y su vega y renunciaron a las montañas, las cuales les resultaban desconocidas y particularmente hostiles. Jugó sin embargo, tal y como ya hemos dicho, un importante papel estratégico como proveedora de soldados y, sobre todo, de alimentos, para la población que se hacinaba en la ciudad. Apenas fue tocada por los castellanos, y en las capitulaciones quedó como reducto musulmán, entregada a Boabdil en señorío, y con escasa presencia de las autoridades reales. Sin embargo, y a pesar de la benevolencia inicial de las capitulaciones para con la población musulmana y morisca, la creciente presión política, religiosa y fiscal a la que la población conquistada se vio sometida acabó haciendo estallar diferentes revueltas que cristalizaron en la Rebelión de las Alpujarras de 1568 (Carrascosa, 1992; Malpica, 1984). Si a finales del siglo XV la Alpujarra solo era tenida en cuenta para cobrar una renta, en años sucesivos iría siendo ocupada de manera cada vez más sistemática por parte de las autoridades castellanas, hasta decretar la expulsión definitiva de los moriscos del reino después de sofocar la revuelta.

Anteriormente, los conflictos ya se habían dejado sentir entre los nuevos habitantes y la población local, no solo por cuestiones religiosas o ideológicas sino por el choque cultural en cuanto a uso y aprovechamiento de montes, aguas, etc. (Trillo, 1994). La división y entrega de parte del territorio alpujarreño en señoríos jugó aquí un importante papel distorsionador de la organización territorial y vecinal: mientras que algunas tahas permanecieron como tales, sujetas a las antiguas normas de convivencia y uso de los recursos naturales, los nuevos señoríos se apropiaron de las tierras comunales, pastos y aguas de sus alrededores, interviniendo a menudo en la red de acequias. Se eliminó así la organización comunitaria o se entró en conflicto con ella. Pero fue sin duda la intolerable coacción religiosa y política sobre la población mudéjar y morisca —a finales del siglo XV se forzaron varias conversiones masivas entre la población musulmana, a la que poco a poco se fue despojando de todos sus bienes y derechos— la que hizo que los moriscos, cuyo reducto más seguro y numeroso seguía siendo la Alpujarra, se levantaran en armas contra la corona de Castilla, declarando a Aben Humeya como rey de la Alpujarra.

La Rebelión de las Alpujarras duró casi tres años, desde 1568 hasta 1571, durante los cuales se practicó asiduamente, por parte de ambos bandos, la política de “tierra quemada”, la cual arrasó buena parte del territorio. La casi totalidad de los moriscos que sobrevivieron fueron dispersados hacia otros lugares de la Península o expulsados en barco

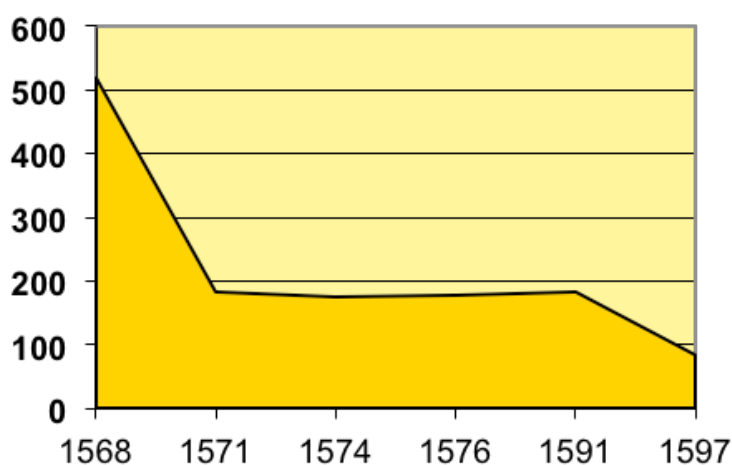
fuera de los límites de la Corona de Castilla. No existe unanimidad entre los historiadores sobre el alcance real de la expulsión morisca: mientras que algunos hablan de un destierro definitivo y radical (Gómez Moreno, 1951; Carrascosa, 1992), otros hacen referencia a una cierta continuidad cultural en el territorio. Según las fuentes consultadas por Brenan, la orden de expulsión excluía, al menos, a dos familias de cada pueblo “que debían quedar para enseñar el sistema de riego y el delicado arte de criar gusanos de seda” (Brenan, 1954: 226), lo cual hubiera debido bastar para asegurar la continuidad del conocimiento. Caro Baroja, por su parte, va más allá al asegurar que en todo el Reino de Granada, y sobre todo en la Alpujarra, permaneció un substrato morisco acallado, oculto bajo nombres cristianos o mezclado con otros grupos igualmente marginales —como los gitanos— (Caro Baroja, 1957), el cual explicaría la permanencia de un legado cultural reflejado en la arquitectura y en los usos agrícolas.

La pérdida de población queda en cualquier caso fuera de toda duda. La Alpujarra pasó de contar con 8.000 vecinos en 1568 a tener 2.335 tan solo cuatro años después, procedentes, en su mayoría, de la Baja Andalucía (Carrascosa, 1992: 464). Esta dramática cifra nos da una idea del estado en que quedaron las alquerías y campos alpujarreños tras la salida de la población que los mantenía. Muchos de estos pueblos desaparecieron por completo —según el recuento realizado en 1576 se ocuparon solo 38 de las 112 poblaciones existentes antes de la rebelión— (Bosque y Ferrer, 1999; García, 1988), sin que la política de repoblación iniciada por los Reyes Católicos consiguiera paliar, sino de manera muy parcial, el intenso proceso de abandono. La Corona, que ofrecía lotes de tierra, exención de impuestos, mantenimiento de los repobladores hasta que se produjeran los primeros frutos e incluso libertad a los presos que quisieran instalarse como colonos en los pueblos de la sierra, fracasó en su empresa repobladora por varios motivos: por un lado, las adversidades climáticas durante la década de los 80 provocaron una serie de epidemias y hambre generalizadas en todo el reino (Domínguez, 1978); por otro, el desconocimiento del territorio y la modificación de las relaciones hombre-tierra, dadas por la diferente cultura y experiencia agrícola de los repobladores, dificultó enormemente la adaptación al medio (Caro Baroja, 1957; Carrascosa, 1992; Trillo, 1994). Muchas suertes fueron así abandonadas, bien por inadaptación, bien por falta de recursos materiales y de conocimientos. Los nuevos pobladores, procedentes en su mayoría de zonas cerealistas y de secano, transformaron las prácticas y el paisaje agrario alpujarreño haciendo retroceder los cultivos arborescentes y aumentando la superficie destinada al cultivo de cereal, realizada a expensas del bosque de encinas, castaños y pinos. De esta manera, se favorecieron los procesos erosivos y una parte de los suelos fueron arrastrados, con mucha más rapidez que antes, hasta los grandes deltas aluviales de la costa. La violencia erosiva resultó particularmente acentuada en toda la Alpujarra Occidental, provocando la desaparición de antiguas poblaciones y obligando a la realización de costosas obras de contención (Bosque y Ferrer, 1999). Por otra

parte, el desconocimiento del complejo modelo de cultivo morisco hizo que los sistemas de gestión comunal del agua se abandonaran en buena medida. Fueron las autoridades reales las que, conscientes del papel esencial de las acequias en el mantenimiento de la economía alpujarreña, se ocuparon de su conservación, convirtiéndose en las nuevas gestoras. Así aparecen los Libros de Apeos, escritos entre 1572 y 1575, en los que se describen los sistemas de riego que usaban los moriscos desterrados (Vivas *et. al*, 2006); un intento de mantener la continuidad de un conocimiento que se sabía en peligro.

La definitiva caída de la industria sedera y la decadencia del regadío hizo que, a pesar de los intentos de la Corona, toda la Alpujarra iniciase a partir del siglo XVI un imparable proceso de decadencia económica que, con puntuales excepciones asociadas a explotaciones mineras —como los yacimientos de plomo de la sierra de Gádor— ha llegado hasta nuestros días.

La Taha de Ferreyra, al igual que el resto de la Alpujarra, sufrió uno de los cambios más profundos en su fisionomía y funcionamiento con la expulsión de los moriscos. Su población se redujo drásticamente en menos de 30 años, y su composición se desvirtuó al ser entregado parte de su territorio original —Busquístar— en señorío al Gran Capitán.



Evolución de la población de las Tahas de Ferreira y Poqueira a finales del siglo XVI
FUENTE: Carrascosa (1992)

A lo largo de las siguientes centurias, la localidad de Pitres alcanzó notable protagonismo hasta el punto de que se le cambió el nombre de Taha de Ferreyra por el de Taha de Pitres (Vivas *et. al*, 2006). Esta se mantuvo aún a lo largo del siglo XVIII.

A pesar de los profundos cambios paisajísticos sufridos y del abandono generalizado de la arboricultura y, sobre todo, de la producción de la seda, la Alpujarra seguía apareciendo en las crónicas de los viajeros del XVIII como tierra rica en cultivos y profusamente arbolada, tal y como testimonian J.F. Córdoba y Peralta:

“Es fecundísima esta tierra para los árboles, tanto que domina el ver con la facilidad que se crían de todos los géneros en todas partes, especialmente los morales y son tan grandes algunos que con uno solo se suele criar una onza de simiente de seda; y en una vara o dos de tierra suelen estar como seis y ocho pies de morales; ay en los parages que se crían nogales y castaños de extraña magnitud, tanto que refiriendo el como son en las demás partes de Andalucía, no le dan crédito, a quien lo cuenta...”

(Córdoba y Peralta en Trillo, 1994: 177)

Hasta el siglo XIX la estructura administrativa de la Alpujarra se mantuvo sin apenas cambios (Carrascosa, 1992), aunque no sabemos si sucedió lo mismo con las costumbres y prácticas agrícolas de sus pobladores. Ciertamente, no podemos ignorar la llegada y progresiva adopción en la zona de nuevas especies cultivables, de tanta o más importancia hoy en día en los huertos alpujarreños que las introducidas por los árabes: el tomate, el maíz, el pimiento o la patata son los ejemplos más destacados. En cualquier caso, poco hemos podido encontrar sobre la historia de la comarca en este periodo, que no ha sido tan abordado por los estudiosos como la época islámica o los primeros años de la Conquista castellana. Es presumible que, una vez estabilizada la brusca caída demográfica del XVI y adaptados mal que bien los colonos a las nuevas condiciones ambientales, se mantuviera una especie de letargo en el que las prácticas castellanas del secano continuaron conviviendo con los cultivos de regadío, los cuales llegaron incluso a extenderse durante el siglo XVIII (Vivas *et. al*, 2006), posibilitados por el sistema de acequias que nunca dejó de formar parte de las prácticas cotidianas de los labradores locales. Del siglo XVIII se conservan ordenanzas de comunidades de regantes de la zona, en las cuales aparecen reflejados los derechos de agua de cada propiedad y las tandas de riego para cada acequia.

Con la desaparición definitiva de la producción de la seda, la agricultura de subsistencia se convirtió en la tabla de salvación de la comarca, la cual pareció caer en cualquier caso en un olvido administrativo y económico, acentuado por la crisis general que afectó a todo el reino.

4.2.4. El siglo XIX

Durante el siglo XIX la Alpujarra alcanzó “el techo de sus posibilidades vitales” como sistema de explotación tradicional (García, 1999). Toda la comarca vio crecer su población casi de manera exponencial, lo que contrastaba con el despoblamiento que sufrieron otras zonas rurales. Según los datos de Madoz, en 1844 había unos 57.639 alpujarreños, mientras que el Censo de 1860 contabiliza 77.232. Con una densidad de 59 habitantes por kilómetro cuadrado, la Alpujarra alcanzó así un nuevo apogeo demográfico y económico, pero también la saturación de sus posibilidades (Bosque y Ferrer, 1999). En el siglo XIX, encontramos que la riqueza imponible de la comarca era superior a la de todo el partido

judicial de Almería o Córdoba (Navarro a partir de los datos de Madoz, 1979: 25), pero, debido a que la propiedad estaba muy distribuida, el promedio por contribuyente era bajo. Es decir, la tierra es productiva, más incluso que en otras provincias vecinas, pero la alta densidad de población hace que los números arrojen cifras de pobreza.

El siglo XIX se caracteriza por un cambio profundo en las formas de gestión de los recursos y por la progresiva desarticulación de la propiedad comunal en toda España. (González y Ortega, 2000). La desestructuración del sistema agrario tradicional provocó la ruptura de la integración silvopastoril; el monte fue perdiendo progresivamente su papel en el ciclo del agroecosistema, ya que existían nuevos insumos importados del exterior que venían a suplir esa necesidad. De esta manera, “la presión sobre el monte disminuyó, y con ella la disposición a pelear por el mantenimiento de la propiedad comunal, o al menos por intervenir en su gestión o manejo, algo que acabó siendo competencia exclusiva del Estado.” (González y Ortega, 2000: 105) No quiere esto decir, en ningún caso, que la pérdida de los bienes comunales se hiciera sin oposición o lucha por parte del campesinado: las protestas fueron numerosas en todo el territorio español, y en este sentido queda constancia de enfrentamientos con las administraciones públicas en diversos puntos de la provincia de Granada⁴. Sin embargo, y paradójicamente, la defensa de los terrenos comunales llevada a cabo por los campesinos se hizo en muchos casos para propiciar un cambio de uso del monte y roturar nuevas extensiones de bosque que fueron destinadas a la agricultura, vista como la única posibilidad de subsistencia para las familias, sobre todo de las más pobres. Así, “la defensa del comunal, la reivindicación de su devolución, se convertía en estos casos paradójicamente en la garantía de su cambio de uso, de su desaparición.” (Ibid: 105). En la Alpujarra hay que destacar, sin embargo, que el sistema de riego siguió conservando su carácter de bien colectivo, estando sujeto a la gestión de las comunidades de regantes y siendo por tanto, dependiente de las mismas.

En este periodo resulta interesante la relativa abundancia de industria en una zona supuestamente tan aislada como la Alpujarra: doce fundiciones de plomo y acero, dos fábricas de vidrio y una de municiones, las cuales dependían de las minas de plomo de la sierra de Gádor y que desaparecieron con estas a finales de siglo. Existían además unas “cuarenta fábricas de aguardiente que transformaban el vino de la comarca y lo hacían más fácilmente exportable, y que desaparecieron con la filoxera de los años 80 que acabó con las viñas” (Navarro, 1979: 34). También es reseñable la actividad minera de la época, que vivió su edad de oro a finales del siglo XIX.

En la mayoría de pueblos, fue el mantenimiento de la estructura minifundista y el policultivo después de la desamortización de Madoz (Del Campo, 2003), unido a los escasos

4. González y Ortega hablan de protestas vecinales destacadas en Huétor Santillán y Moclín en los primeros años del siglo XX, por venta de terrenos pertenecientes al comunal o por enfrentamientos sobre la propiedad de los mismos. (2000: págs. 107-108)

jornales de la mina o de la fábrica, lo que hizo posible el mantenimiento de las familias en unas condiciones bastante precarias. El policultivo y la producción doméstica siguieron siendo los elementos dominantes del sistema agrícola, si bien aumentó la relevancia de la vid y los cereales en la zona y de algunos productos como ajo, garbanzos y castañas, cuya exportación contribuyeron a mantener el pulso de la comarca (Vivas *et. al*, 2006).

Como resultado de la intensa actividad agrícola de regadío, la Taha parece haber recuperado a principios del siglo XIX, mucho después de la desaparición de los hábiles moriscos, su apariencia de vergel gracias a la inteligente labor humana. En su viaje por Andalucía, Clemente Rubio habla de ella en los siguientes términos:

“Los ocho pueblos dichos están en tan corto trecho poblado todo de cultivo en que sobresalen tantos castaños, algunos morales, nogales y otros frutales, esparcidos así en una loma en que el arte ha hecho algunos pedazos de llano, el Río que corre profundísimo entre tajos a la vista, tajos que cortan difíciles escaleruelas, tanto arroyuelo, el coto de encinas que sobre la Vega se conserva para contener las avenidas que de otro modo destruirían los Pueblos y la Vega; todo esto forma un aspecto original y risueño debido a la mano del hombre, sin la cual sería el sitio más espantoso, horrendo e intratable.”

(Clemente Rubio, S. de R., 2002 : 700)

Habla asimismo de la riqueza de los pueblos bajos, que cogen cada año dos cosechas en cada haza, una de trigo y otra de maíz, debido a una temperatura más suave de la que no gozan los pueblos de arriba (estos aprovechan la tierra, sin embargo, sembrando habichuelas entre el trigo, práctica que siguió siendo habitual hasta que se abandonó definitivamente el cultivo del trigo en la zona hace pocas décadas). Para este viajero y geógrafo, la clave, no solo de la belleza del lugar sino también del éxito de su economía, es el sistema hidráulico que lo sostiene, de tal manera que afirma que:

“Es pues la Taha bastante industriosa en su agricultura y lo fuera más si tuviera fondos con que abrir más acequias para poner en labor algo de lo inculto.”

También Pedro Antonio de Alarcón, en su viaje de 1873, se refiere a la Taha como a un lugar frondoso y abundante en vegetación y cosechas:

“Así se llamaba antaño un apiñado grupo de pueblecillos situados a una inmensa altura, en los pendienteísimos declives del Mulhacen. (...) Casi todos ellos están defendidos de la fría vecindad de los ventisqueros por una especie de cortina de terreras coronadas de robles, carrascas y castaños, lo cual hace que sean muy ricos en trigo, maíz, centeno, habichuelas y toda clase de frutos y legumbres.”

(Alarcón, 2000: 136)

En cualquier caso, poca de esta abundancia parece traducirse en una riqueza material de sus habitantes: la fuerte presión de las múltiples contribuciones y a la caída de los precios de la seda y el vino marcaron una época difícil para las familias alpujarreñas.

Aunque para Navarro, la Alpujarra del XIX era una comarca “relativamente próspera” (Navarro, 1979: 34), a finales de siglo diversas coyunturas⁵ hicieron caer la economía alpujarreña en un imparable declive que, unido al aumento de la población, propició el primer proceso migratorio importante de la zona desde el exilio morisco. Fueron muchas las familias que recurrieron a la salida de la comarca como vía de escape en lo que Mignon ha dado en llamar “emigración por exceso” (Mignon, 1982): algunos, emigrantes de carácter estacional, optaron por desempeñar labores agrícolas de temporada en zonas más prósperas de Andalucía; otros, arruinados por la filoxera de la vid, decidieron emigrar de manera permanente con destino a los países de ultramar. La Contraviesa y la Alpujarra Oriental fueron las principales protagonistas de este primer proceso migratorio, pero tampoco faltaron casos en la Alpujarra Occidental, donde todavía hoy muchos alpujarreños conservan familiares en Argentina y Brasil. Es posible que muchos de estos primeros emigrantes fueran pequeños propietarios (la compra del billete para toda la familia suponía cierto poder adquisitivo) que, al marchar, vendieron sus propiedades a los pudientes de cada pueblo, los únicos que tenían dinero para comprarlas, “contribuyendo así a acabar con algo parecido a una clase media y agrandar la brecha entre los que tenían mucho y los que no tenían nada” (Navarro, 1979: 22).

4.2.5. Saberes que no alimentan: caciquismo, Guerra Civil y posguerra

El reparto de “suertes” entre los colonos durante la repoblación castellana permitió en un principio perpetuar el sistema igualitario y minifundista que ya existía en época musulmana; las suertes, siempre de reducida extensión, intentaban prevenir las desigualdades cualitativas entre tierras incluyendo en el lote un mayor número de pagos (Carrascosa, 1992: 475) y propiciando así una distribución equitativa de la propiedad. Sin embargo, el panorama que encontramos a principios del siglo XX es bien distinto.

La concentración de lotes de tierra “en manos de determinados propietarios, familias o personalidades influyentes” (Trillo, 1998: 252) hizo que esta se convirtiese en un bien cada vez más limitante para los nuevos pobladores. Esta dinámica de concentración de la tierra en pocas manos dio origen al sistema caciquil que ya aparece profundamente arraigado en el siglo XIX y que, sin resultar tan marcado como en otras zonas de Andalucía, tuvo importantes consecuencias tanto a nivel económico como político y socioambiental. En la Alpujarra Alta, este sistema de propiedad de la tierra se concretó no tanto en la proliferación de jornaleros sin tierra —la mayoría de las familias disponían de un pequeño bancal, del cual “sacan lo indispensable para vivir” (Spahni, 1983: 106)— como en un sistema de renta y aparcería profundamente desventajoso para los aparceros, en el que los

5. La plaga de filoxera que acabó con la mayor parte de los viñedos de la zona al final del siglo XIX, la crisis de la poca industria de la seda que aún quedaba y de la minería, así como la pérdida relativa de valor de la producción agrícola frente a la industrial, fueron los principales causantes de esta crisis que hizo que las familias campesinas perdieran progresivamente capacidad adquisitiva (García, 1999; Del Campo, 2003).

acuerdos podían llegar a ser “a la tercia” e incluso “a la cuarta”⁶. La mayoría de familias, sin otros recursos que su fuerza de trabajo agrícola, no tenían otro remedio que aceptar las condiciones impuestas por los pequeños terratenientes locales, los cuales, además, solían disponer de una marcada influencia política en el pueblo. Esta forma de trabajo obligaba al labrador a agudizar su ingenio y su buen hacer en el trabajo, ya que de la consecución de una cosecha abundante dependía la subsistencia de toda la familia. De ahí que en la viabilidad del sistema, el conocimiento sobre los ciclos naturales y agrícolas jugara un papel fundamental.

La supervivencia era posible gracias en buena medida a la limitación por parte de los propios labradores de su capacidad de consumo, “autoexplotándose si era necesario o consumiendo menos para capear situaciones difíciles que imponía la coyuntura ambiental, política o económica.” (Soto *et. al*, 2007: 284). Pero a pesar de la precariedad y del injusto sistema de trabajo de la tierra, podemos asegurar con bastante certeza, a la luz de los testimonios recogidos, que la gran mayoría de los alpujarreños nunca pasó hambre. Tener un pedazo de tierra significaba tener algo que llevarse a la boca, y en la organización alpujarreña casi todas las familias disponían del “bancalillo” y unos pocos animales para garantizarse la cena de cada día, comida fuerte de los labradores. Brenan exaltaba en los años 30 la riqueza de hortalizas “con que podíamos regalarnos durante casi todo el año” (Brenan, 1974: 155) e incluso, aunque con muchas más dosis de idealización romántica, “la rutina del campesino, que con su tranquila variación de siembras, cosechas y estaciones, era mucho más satisfactoria que la de un trabajador de cuello blanco” (Brenan, 1974: 256).

En cualquier caso, la Taha no fue una excepción en cuanto al desigual reparto de la propiedad en toda la comarca, al menos durante la primera mitad del siglo XX: por los testimonios recogidos, sabemos que fueron Pitres, Mecinilla y Ferreirola los lugares en los que residió la mayor parte de los grandes propietarios, siendo sus localidades-satélite y los cortijos aledaños los reservorios de mano de obra, aunque con diferencias locales reseñables.

Pitres, por ejemplo, siendo el pueblo con mayor número de habitantes, era también el que más diferencias sociales mostraba. Los señoritos y los peones más humildes transitaban por las mismas calles y participaban en las mismas fiestas, si bien en condiciones muy diferentes. Su anejo, Capilerilla, fue tal vez la localidad que sufrió con más dureza el sistema caciquil, y la que antes vio emigrar a sus vecinos, recordándose aun hoy en día la pobreza pasada de muchos de sus vecinos así como “lo mucho que se ayudaban entre ellos, ya que había mucha miseria”⁷.

6. La aparcería “a la tercia”, muy extendida en la primera mitad del siglo XX en zonas de la Alpujarra Alta Occidental, suponía el reparto de la producción entre el aparcerero y el propietario en una relación de 1 a 3: mientras el trabajador se quedaba con un tercio de la producción a cambio de la cesión gratuita de la tierra cultivada, los dos tercios restantes iban a parar a manos del cedente. El reparto de los gastos de explotación de la finca podía ser variable, siendo en muchos casos el aparcerero el que aportaba las semillas y sus propias herramientas de trabajo.

7. Sole, 50-55 años, 2011

El otro foco importante de terratenientes en la Taha fue Mecinilla, núcleo surgido probablemente a lo largo del siglo XIX y perteneciente al antiguo ayuntamiento de Mecina-Fondales, cuya influencia abarcaba toda la zona sur del municipio actual. Respecto a Ferreirola, donde aún quedan casas nobiliarias que nos hablan de un pasado más próspero, el sistema de distribución de la tierra no queda tan claro, si bien es presumible la existencia de familias acomodadas que habían de disponer forzosamente de una extensión de tierras considerable, en detrimento del resto. Mención aparte merece Atalbéitar, anejo de Ferreirola, en el que sus escasos vecinos se enorgullecen de no haber pasado nunca hambre y de haber sido siempre “como hermanos”⁸.

El sistema de propiedad de la tierra y las profundas diferencias sociales que este acreaba resultaron ser, como veremos, factores clave para explicar las dinámicas socioeconómicas, culturales y políticas que tuvieron lugar en décadas inmediatamente posteriores. Las acentuadas desigualdades que se habían venido fraguando a lo largo del tiempo, propiciadas por los caciques locales y el poder eclesiástico, la progresiva radicalización de ideologías opuestas y una compleja situación política, cultural y económica, crearon un clima de violencia que acabó cristalizando en el estallido de la Guerra Civil Española en julio de 1936. La Guerra Civil y la posguerra golpearon con especial crudeza toda la Alpujarra, ya de por sí vulnerable, si bien en los cortijos la miseria se hizo más llevadera que en otras zonas menos autosuficientes (Del Campo, 2003). Durante los tres años de la contienda, los campos quedaron abandonados y muchas familias huyeron a Motril o a otras zonas de Andalucía hasta que la situación se normalizó. En Pitres, la iglesia fue completamente destruida, y todos los archivos parroquiales, quemados.

El final de la guerra trajo consigo una época de miseria, represión y miedo constantes. Al abandono de los campos en los años anteriores se sumó un periodo de sequía que a principios de los 40 diezmó las cosechas y acentuó las estrecheces de los campesinos. En el año 45 se inició la construcción de la carretera de Pitres; en esa época, un jornal se pagaba a 12 ptas, mientras que un pan valía 25⁹. El trigo se convirtió en producto de lujo para las mesas de los alpujarreños, que solo podían acceder a él en contadas ocasiones. El compadrazgo entre los caciques y sus aparceros era entonces una práctica frecuente, dando lugar a una situación poco menos que feudal: los labradores trabajaban a bajo precio las tierras del compadre y se veían en la obligación de obsequiarlo con hortalizas y productos de la propia huerta, a cambio de la continuidad de su contrato y la supuesta “protección” de este. Las recomendaciones para conseguir una labor eran algo extremadamentepreciado, y en ocasiones una auténtica necesidad para los labradores alpujarreños. Los pequeños terratenientes y caciques estaban pues, presentes, en la vida cotidiana de los alpujarreños de la época, aunque con menos poder económico y social que en otras partes de Andalucía. Se les tenía por lo general en poca estima, suscitando más la burla

8. Ramón, 60-65 años, 2011

9. Germán, 75-80 años, 2012

que el temor de la comunidad. A menudo se acudía a la ironía para referirse a ellos, algo que todavía perdura en las maneras de expresarse de los más mayores.

Los años 50 marcaron un nuevo techo demográfico en toda la comarca, con una población, según los datos del censo, de 57.223 habitantes. Las tierras estaban al límite de sus posibilidades mientras que el injusto sistema de arrendamiento y aparcería seguía vigente casi en las mismas condiciones de antaño. Por otra parte, mientras los pueblos de la Taha seguían manteniendo la misma forma de agricultura casi artesanal que en siglos pasados, el resto del mundo occidental protagonizó el drástico cambio que supuso la Revolución Verde, con un notable incremento de la mecanización de la producción así como del uso de pesticidas y fertilizantes nitrogenados. Las nuevas técnicas de cultivo e irrigación, el uso de variedades mejoradas, la ampliación de las vías de comunicación y la mejora en el almacenamiento de los productos perecederos hicieron que los cultivos alpujarreños entrasen en una clara desventaja respecto a, por ejemplo, los cultivos bajo plástico que empezaban a surgir en el Sureste peninsular y que incorporaron fácilmente todas estas innovaciones. La imposibilidad de mecanizar el trabajo en un terreno de complicada orografía como el de la Alpujarra Alta, y la falta de medios de los pequeños agricultores para adquirir agroquímicos y semillas mejoradas, fueron factores determinantes en su pérdida de competitividad en el mercado. La falta de presencia de la Revolución Verde en los campos alpujarreños se muestra así como el resultado de una mera imposibilidad de medios económicos. De hecho, el interés de los labradores de la zona por incorporar mejoras que les permitiesen optimizar sus cosechas se hizo patente a medida que estos pudieron aumentar, aunque fuese de forma somera, su capacidad adquisitiva, abriendo la puerta a los “guanos” —abonos químicos—, “sulfatos” —pesticidas— y a las variedades híbridas. En una región que aún estaba recuperándose de una guerra, que sufría la escasez crónica de las desigualdades sociales y de una tierra difícil y con una gran necesidad de mano de obra, la posibilidad de disminuir de alguna manera el trabajo o de mejorar su rendimiento suponía un llamamiento ineludible para los agricultores. Para muchos de estos, el uso de insumos químicos y de semillas híbridas ha pasado a formar parte del ámbito de lo tradicional, de lo que se ha hecho “toda la vida”. Así, lo que muchos hortelanos de la Alpujarra Alta llaman hoy en día variedad “del terreno” no es más que la semilla que sus padres incorporaron a partir del ofrecimiento de alguna casa de agroquímicos y que en poco tiempo pasó a formar parte de sus prácticas cotidianas:

“Las variedades de aquí se encargaron de quitárnoslas todas. Las empresas de aquí fueron las que se encargaron de quitárnoslas. Como nos daban una semilla que parecía más productiva y más buena, pues abandonamos la nuestra. Claro, ¿qué es lo que ha pasado? Que el fruto que ha dado esa semilla lo han puesto en el mercado y ahora los consumidores piensan que ésa es la habichuela que hay o ése es el tomate que hay, no saben que hay otro, y entonces eso que escuchan de las variedades locales es como una fantasía.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

La adopción, muy limitada, de las nuevas prácticas, no fue en ningún modo suficiente para frenar un proceso mucho más complejo que acabó fraguando en el fenómeno migratorio iniciado en la Taha en la década de los 60 y que afectó profundamente a la estructura socioeconómica y al imaginario alpujarreño.

4.2.6. Nuevas promesas, viejos saberes: la emigración de los 60 y el despoblamiento de la Taha

Si durante décadas, el campesino alpujarreño había asumido su situación como inevitable, la aparición de nuevos medios de comunicación que acercaban el campo a la ciudad y permitían conocer otras realidades y compararse con ellas, hizo de pronto que las situaciones de abusos de poder se hiciesen intolerables al conocer condiciones de vida distintas (Navarro, 1979: 128). Esta situación de apertura hacia otros modos de vida coincidió con un cambio profundo en las formas de producción agrícola: de una situación en la que la reproducción de los grupos domésticos campesinos era altamente autónoma se fue pasando a otra en la que esta dependía del mercado y no de los agroecosistemas (Santos *et al.*, 2007). La Revolución Verde propició la mecanización de las tareas agrícolas en aquellas zonas de la provincia que admitían la entrada de maquinaria —como la hoya de Baza y la vega de Motril— acabando con la emigración estacional de los labradores alpujarreños durante la época de la siega del trigo y de la zafra de la caña de azúcar, respectivamente (Mignon, 1982). El agotamiento de actividades económicas de la zona que hasta entonces habían servido de suplemento a las economías domésticas —se finalizaron las obras de la central hidroeléctrica del Poqueira y se cerraron las minas del Conjuro, que habían empleado a buena parte de la población de los alrededores— supuso otro duro golpe para la comarca.

Por último, aunque no menos importante, cabe mencionar el auge de una sociedad que empezaba a vivir la euforia del consumo que ya había invadido al resto de países europeos, propiciando la aparición de nuevas necesidades entre los jóvenes de entonces, que reconocen que en la Alpujarra de los 60 “había para comer, pero no para vivir.”¹⁰ La imagen triunfante de los emigrantes que regresaban de vacaciones con zapatos nuevos y dinero para convidar a los amigos y parientes, junto con la asequibilidad de dicha aventura, la cual contaba con todo el respaldo social, familiar e incluso oficial —a través de los permisos de trabajo— acabó de convencer a los más reacios.

Primera etapa: la aventura industrial

El periodo más importante y de mayor virulencia migratoria lo encontramos entre 1960 y 1970. En este lapso de tiempo, la Alpujarra vio emigrar a casi un cuarto de su población. En la Taha, la población pasó de 1183 habitantes en 1960 a 743 en 1970 (IEA

10. Ramón, 60-65 años, 2011

2013), dejando un saldo negativo de más de 400 personas, la gran mayoría hombres jóvenes. Mignon habla de una emigración- “vaciado” que, a diferencia de movimientos migratorios anteriores, se caracteriza por ser un movimiento “masivo, continuo y general” (Mignon, 1982: 237). El proceso es complejo y encontramos en él muchos matices diferentes, aunque lo que lo caracteriza es sobre todo la disminución progresiva de las emigraciones estacionales —en las que los emigrados se ausentaban durante periodos breves y seguían participando activamente de la mayor parte de las actividades y del ciclo agrario— en favor de un aumento de los desplazamientos indefinidos o definitivos. “No son ya los excedentes sociales o demográficos de los campos los que son así evacuados, sino sus fuerzas vivas” (Mignon, 1982: 241). Nuevos valores y estilos de vida llegaron de la mano de los emigrantes que regresaban al pueblo durante las vacaciones; nuevos hábitos y nuevas aspiraciones marcaron el progresivo despoblamiento de un medio que, en ese momento, no permitía satisfacerlas. Los destinos preferidos por los jóvenes de la Alpujarra Alta eran las emergentes ciudades industriales europeas y españolas (fundamentalmente Barcelona y los polos industriales de Alemania, Francia y Suiza), las cuales requerían en ese momento una fuerte demanda de mano de obra.

En la Taha los primeros emigrantes partieron en el 61 rumbo a Alemania (cerca de Dusseldorf), sin contratos de trabajo ni garantías de ningún tipo, excepto un simple visado de turista. Al poco tiempo, sin embargo, los contratos empezaron a llegar a todas las casas de la Taha de mano de hermanos, cuñados, tíos o cualquier pariente que hubiera tomado posiciones en el nuevo territorio. Los que no disponían de dinero o contactos en Alemania, los tenían en Barcelona o en Francia. Por otra parte, las propias instituciones públicas españolas desempeñaron un importante papel como mediadoras en la transmisión de la información sobre posibilidades y puestos vacantes en el extranjero. En los pueblos de la Taha el destino predilecto fue, como ya hemos mencionado, Alemania, fundamentalmente por la generosidad de los sueldos en comparación con los nacionales. Acceder al sueño alemán no estaba, sin embargo, al alcance de todos: para hacerlo había que pasar primero un exhaustivo reconocimiento médico en la provincia y otro en Madrid, los cuales garantizaban que el emigrado dispusiese de la condición física necesaria para desempeñar sus futuras tareas. Los alpujarreños, famosos por su fortaleza y su dedicación al trabajo, no tuvieron en general dificultades en este sentido, aunque se conocen casos de vecinos que, trabajadores como el que más, no pudieron emigrar por causa de algún defecto físico. Mucho más dura, sin embargo, resultó para ellos la adaptación a un clima en el que escaseaban las horas de sol y, sobre todo, la lejanía de la familia, vínculo de importancia vital en la configuración de su identidad y sus relaciones sociales.

Lo normal era que emigrasen en primer lugar los hombres jóvenes, muchos de ellos ya prometidos o recién casados. Cuando estos habían conseguido cierta seguridad laboral y una casa —normalmente cedida por el patrón o la empresa para la que trabajaban— regresaban al pueblo a por la esposa —la antigua novia con la que se habían carteadado desde

el extranjero y a la que habían visto fugazmente durante los periodos vacacionales en el pueblo—. A pesar de que muchos de los vecinos de la Taha han pasado diez y hasta treinta años en Alemania, son pocos los casos de parejas mixtas: lo normal era que los jóvenes ya se hubiesen fijado en alguna muchacha del pueblo que fuese de su gusto antes de partir, con el tácito consentimiento familiar, o bien que la conociesen durante las vacaciones. La sociedad alpujarreña intentaba de alguna manera preservarse a sí misma reforzando los lazos de parentesco.

El otro destino de los alpujarreños, Barcelona, no resultaba tan lucrativo pero era sin embargo más asequible tanto desde el punto de vista logístico como cultural y emocional. La benignidad del clima, la posibilidad de hacerse entender en castellano y la mayor cercanía fueron sin duda factores determinantes a la hora de fijar a la población emigrada. Mientras que la inmensa mayoría de los emigrados fuera de las fronteras nacionales acabaron por regresar a sus lugares de origen al cabo de unos años, los que lo hicieron a Barcelona se establecieron de forma permanente en el lugar. En la actualidad, la mayoría de los alpujarreños que emigraron a Barcelona y sus alrededores residen la mitad del año en el pueblo y la otra mitad en el destino de emigración, donde tienen hijos y nietos.

Fuese el destino Alemania, Barcelona o Francia, lo cierto es que, al abandonar la comarca, el alpujarreño, agricultor por definición, “perdía su competencia” (Mignon, 1982: 240) para ocupar puestos sin ninguna cualificación en la obra o la cadena de montaje. El propio Navarro se sorprende reflexionando sobre esta ironía del destino:

“La agricultura para estos labradores es toda una profesión especializada, que conocen profundamente y cuyo dominio les da seguridad y les permitiría vivir en cualquier lugar y circunstancia, siempre que tuvieran un pedazo de tierra y un pedazo de simiente. Resulta contradictorio pensar que estos magníficos profesionales de lo suyo, la agricultura, tienen que emigrar como obreros sin especializar para los trabajos más duros, desagradables y peor pagados.”

(Navarro, 1979: 112-113)

Los emigrados se encargaron, en efecto, de los trabajos más fatigosos y peligrosos en las fábricas, dedicando muchas horas extra para poder ahorrar el máximo posible. A pesar de la exigencia de las condiciones laborales, para la mayoría de los emigrados, que venían de un entorno laboral y social mucho más duro, se trataba casi de “un trabajo de señoritos”. El simple hecho de disponer de un horario y de un sueldo fijo cada mes, recibir dinero por las horas extra —algo que resultaba impensable en el mundo agrícola del que procedían— y hasta poder desempeñar su labor a salvo de las inclemencias climáticas, fueron factores determinantes en el cambio de mentalidad y de aspiraciones que se operó en toda la Alpujarra. En los lugares de destino, los andaluces se convirtieron para los patrones en figuras de referencia, por ser los que se hallaban siempre disponibles para cubrir los puestos de producción más incómodos, hacer frente a imprevistos y renunciar a su escaso tiempo libre si hacía falta, con tal de poder contar con una paga extra más. La Europa industrial de los 60 y 70

fraguó buena parte de su riqueza actual con el sudor de los alpujarreños, muchos de los cuales, aun hoy recuerdan con agradecimiento a sus patrones, con los que llegaron a establecer relaciones, si bien no de amistad, sí de respeto y confianza mutuos.

Pero si de cara al mundo laboral europeo los alpujarreños se convirtieron en meros peones de la fábrica o de la obra, su identidad de labradores les siguió allá adonde fueron, evidenciándose de las formas más variopintas. Se dan varios casos de emigrados de la Taha, sobre todo en Alemania pero también en Barcelona, que durante sus años de estancia en el lugar, o bien se hicieron con un huerto propio, o bien se dedicaron a completar los ingresos trabajando en sus ratos libres en los huertos, viveros y jardines de otros. La práctica, que en ningún caso contaba con la asiduidad ni la intensidad del pasado, permaneció sin embargo en una especie de semilatencia, empapándose de las experiencias de la nueva cultura, aflorando en momentos concretos y transmitiéndose de las formas más sorprendentes, tal y como cuenta este vecino que pasó varios años en Alemania:

“Yo vivía allí en una casa de unos alemanes, y un día (...), llevaba yo 3 meses ó 4, y estaba la dueña (...), estaba sembrando las papas y yo la estaba viendo desde la ventana, y las echaba enteras en el hoyo. Y bajo y le digo yo: que las papas no se siembran así. Y me dice que cómo las sembramos en España. Y le digo: dame un cuchillo. Me da un cuchillo y voy y se las pico al estilo de aquí. Se ponía las manos en la cabeza: ¡Ay, tú me las estás haciendo polvo! Y digo, bueno, vamos a hacer una cosa: tú vas a sembrar unos caballones a tu manera y yo voy a sembrar otros caballones a la mía. La tía agarró y puso una cuerda en la linde para saber los que eran de ella. Yo en el mes de Junio me cambié de casa, y un día en el mes de Octubre fui a ver a unos amigos que había allí (...) Y la veo que había arrancado las papas, había puesto las mías en un montón y las suyas en otro: los mismos caballones, los mismos “golpes”. Decía: ¡Tú especialista!”

(Juan, 80-85 años, 2012)

Del mismo modo que los alpujarreños dejaron su impronta como buenos conocedores del campo allá donde fueron, también incorporaron nuevas ideas a partir de sus vivencias en la cultura ajena:

“Si siembras patatas en el caballón salen mejor, porque si las siembras como antes se sembraban, riegas y el agua coge todo el fruto, y ahí en el caballón no: coge la humedad pero luego las arrancas y salen más bonicas. Esto se empezó a hacer... yo lo veía en Alemania.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

En cualquier caso, lo que primó en la vida, en los intereses y en las aspiraciones de los emigrantes durante estos años fue, ante todo, el trabajo remunerado en la fábrica o en la obra, trabajo que les resultaba esencial para garantizarse un futuro algo más cómodo, conseguido gracias al sacrificio y a una notable capacidad de ahorro. La austeridad y la capacidad de trabajo a la que estaban acostumbrados fueron sin duda factores clave en la acumulación de modestos capitales que, considerados en el ámbito de la comarca, resulta-

ron ser pequeñas fortunas. Estos efectivos fueron precisamente los que, usando las palabras de un vecino de la zona, permitieron en la Alpujarra la reforma agraria que nunca se había hecho. Y es que la ilusión principal de los alpujarreños era la de disponer de casa y tierras propias que les garantizasen una autonomía para no tener que depender de “señorito” alguno. Crecidos en una sociedad rural donde la tierra era el bien máspreciado, una garantía de éxito económico y social, en los años 70 la tierra seguía siendo el espejismo en el que confiaban muchos de los emigrados. Estos solían destinar los primeros ahorros conseguidos en el extranjero a la construcción de una casa en el pueblo —o a la reparación de la vieja, si es que ya disponían de una— y, luego, a la compra de alguna labor bien situada, mejor cuanto más extensa. Los antiguos terratenientes, que con la emigración habían visto desaparecer su barata mano de obra, y que empezaban a apreciar el declive del mundo agrario alpujarreño, no mostraron ninguna reticencia en deshacerse de buena parte de sus posesiones en un momento en el que la tierra de cultivo todavía tenía valor de mercado. De esta manera, en poco más de una década, la tierra cambió de manos y las familias que habían sido pudientes invirtieron en nuevas propiedades en la ciudad o en la costa, donde ya había comenzado el floreciente negocio inmobiliario de sol y playa.

¿Pero qué pasó con los que no pudieron o no quisieron emigrar? Para algunos, que tenían problemas de salud o alguna carga familiar irrenunciable, se trató de un sueño deseado pero irrealizable; sin embargo, también hubo pequeños propietarios que conformaban algo parecido a una clase media, para los que la emigración suponía una aventura innecesaria. Para los más apegados a la tierra, a la familia, al estilo de vida, la emigración era un salto demasiado arriesgado o demasiado poco rentable. El ideal alpujarreño de la autosuficiencia seguía latiendo con fuerza en el imaginario de algunos labradores, para los que la vida en la ciudad, aun siendo digna de curiosidad y hasta de cierta envidia, suponía un concepto más refinado de esclavitud:

“Este Andrés después iba a Barcelona, y mi padre le preguntaba: ¿qué, Andrés, qué hay allí, cómo vive la gente del pueblo? Y decía: Fernando, tú quédate aquí y no seas tonto, que allí en Barcelona tienen unos zapatos y una corbata, ya está, y van a la fábrica y se encierran allí y ya está. Tú vas abajo al corral y tienes 3 ó 4 cerdos, tienes 20 gallinas, tienes 20 conejos, tienes 2 vacas... ¡A ti no te va a faltar nunca la comida! ¡Allí es otra vida! Entonces mi padre se quedó aquí.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Según algunos, “con la emigración ganamos todos”¹¹: los que se fueron, porque encontraron una alternativa remunerada a su crónica precariedad laboral; los que se quedaron, porque se pudieron beneficiar de una mejora de las condiciones salariales y de la bajada de los precios de la tierra, que acabó por ser asequible también para ellos:

11. Bernardo, 65-70 años, 2013

“Se da el caso, que mi padre lo contaba mucho, que había aquí una persona (...) que era muy emprendedor (...) y en una ocasión le dijo mi padre a él en una conversación: chiquillo, tú qué opinas de esto, ¡que nos vamos a quedar solos aquí! Y este hombre le dijo: tú tranquilo, que todavía hace falta, para que nosotros estemos bien, que se vayan el doble, tú déjalos que se vayan, verás como nosotros luego tenemos tierras.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

En efecto, el despoblamiento al que se vio sometida toda la comarca puso contra las cuerdas a los terratenientes locales, los cuales no podían hacer frente a las nuevas condiciones de renta y aparcería. Los términos de arrendamiento mejoraron, pero al mismo tiempo el valor de mercado de los productos alpujarreños cayó de manera inexorable, volviendo en buena medida inviable el mantenimiento de las explotaciones, que progresivamente dejaron de ser ventajosas para los caciques, los cuales no podían permitirse el mantenimiento de una mano de obra a la luz del nuevo panorama local. Cuando se pudo llegar a un acuerdo satisfactorio, las tierras se vendieron, primero a los emigrados, que eran los que pudieron disponer de dinero en efectivo con mayor prontitud, luego, poco a poco, al resto de labradores. Cuando este acuerdo no fue posible o cuando los dueños no quisieron desprenderse de ellas, las fincas permanecieron baldías, ya que resultaba más barato mantenerlas incultas que pagar los jornales correspondientes. Los antiguos aparceros se convirtieron así en pequeños propietarios, pero la inviabilidad de la concentración agraria en un terreno tan fragmentado como el alpujarreño y la desintegración del modelo de explotación agrícola hicieron que estos pequeños propietarios no pudieran rentabilizar sus tierras.

Segunda etapa: retornados y nuevos emigrantes

El inicio de la segunda etapa de este movimiento migratorio podríamos establecerlo a partir de la segunda mitad de los años 70, cuando una parte de los emigrantes —sobre todo aquellos que residían en Alemania—, con propiedades y capital suficiente para disponer de cierta seguridad económica, comenzaron a regresar a la comarca. Era evidente que su intención al emigrar no había sido la de quedarse en el lugar de destino. La emigración fue vista por la mayoría de alpujarreños como una etapa necesaria pero pasajera para la consecución del bienestar familiar, el cual basaban en un vago futuro de retorno. La mayoría de las familias regresaron cuando los hijos empezaron a tener edad para ser escolarizados. Bien sabían que, una vez iniciado el proceso de escolarización y socialización de los niños, las posibilidades de regreso iban reduciéndose progresivamente. Por otra parte, la añoranza de la tierra seguía fresca como el primer día en los corazones de los emigrados. Uno de los protagonistas del éxodo habla así de su aventura en Barcelona:

“Era el que más ganaba, porque trabajaba de noche” (y además en un trabajo de riesgo, con productos corrosivos), pero no quería estar allí (...) Muchos cines, mucha película de estreno, todo muy bonito, pero a mí no me gustaba aquello, donde yo estaba a gusto era en mi tierra”.

(Carlos, 65-70 años, 2011)

Este joven, de hecho, regresó a su pueblo a los pocos años, aunque su estancia duró poco. Su madre, angustiada por la situación laboral y convencida de las posibilidades que se abrían en el extranjero, le consiguió un nuevo contrato de trabajo a través de un familiar, esta vez en Alemania. Nuestro informante volvió a dejar su casa, esta vez durante 9 años. Asegura que no regresó antes porque tenía que esperar hasta haber cumplido el tiempo de servicio militar reglamentario en el extranjero, y lo hizo con la firme intención de dedicarse a la agricultura, “porque a mí lo que me ha gustado siempre es el campo”. Y así lo hizo, a pesar de los intentos de disuasión de amigos y familiares, que no veían futuro alguno en su decisión y que a cambio le proponían un empleo de taxista en Granada. Aunque, efectivamente, este vecino de la Taha ha vivido de la agricultura hasta su jubilación, lo consiguió siempre con el respaldo de los ahorros obtenidos en el extranjero y del patrimonio adquirido en aquel tiempo, que en momentos de necesidad le permitió obtener liquidez a través de la venta de alguna tierra. Su caso resulta representativo de una parte de alpujarreños de la Taha que, en lugar de perder sus raíces campesinas, las vieron reafirmarse durante el periodo migratorio, convirtiéndolas en una seña de identidad.

La mayor parte de los retornados optó, sin embargo, por conservar la actividad agrícola, no como medio de vida, sino como un complemento de la economía doméstica. En este grupo encontramos desde los propietarios de los escasos negocios del pueblo — dueños de bares o tiendas— hasta los que podríamos llamar “semiretornados”: aquellos que, a su vuelta de la emigración, no se instalaron en el mismo pueblo sino en algún foco más próspero de la provincia, normalmente Granada, Motril o pueblos del área metropolitana, donde consiguieron trabajo como transportistas, taxistas, albañiles, camareros, etc, y donde a menudo adquirieron propiedades —el popular barrio granadino del Zaidín, surgido en los años 60, fue uno de los destinos predilectos de muchos de los habitantes de toda la Alpujarra Alta—. La proximidad geográfica, la mejora de las infraestructuras y los medios de transporte así como el mantenimiento de las redes familiares en el pueblo, hicieron viable en cierta medida el mantenimiento de los bancales que habían adquirido en el extranjero, si bien el tipo de cultivo cambió para adaptarse a la nueva lógica tiempo-dinero-trabajo fraguada en estos años. La mayor introducción del almendro en zonas de Mecina y de otros frutales en las zonas altas responden a este intento de mantener la propiedad cuidada sin invertir tanto tiempo y esfuerzo. (García, 1999: 368).

Los nuevos propietarios agrícolas, sin embargo, no contaron —o no quisieron contar— con dos factores fundamentales que hacían peligrar de manera clara la continuidad de la práctica agraria: por un lado, el hecho de que, a su vuelta de Alemania, los sistemas de cultivo y el mercado agrícola se habían transformado radicalmente, dejando a la Alpujarra en una situación claramente desventajosa. Por otro, y aún más importante, que sus descendientes no tenían ningún interés por formar parte de la estructura de explotación familiar que podía hacer medianamente viable la agricultura alpujarreña del momento. El paso de la familia rural-tradicional a la urbana-moderna (Navarro, 1979) supuso un cam-

bio radical en el modelo de reproducción local y en las expectativas e intereses de las nuevas generaciones. Lo realmente paradójico del asunto es que ni los hijos quisieron quedarse en el campo ni los padres los alentaron a intentarlo, sino más bien todo lo contrario. La mayoría, aun a sabiendas de que se estaban privando de una ayuda necesaria, los instó a estudiar y a “colocarse” en un trabajo menos sujeto a las inestabilidades del clima y el mercado, que nada tuviera que ver con la agricultura. Para ellos, tener un hijo trabajando en la Administración Pública sigue siendo hoy en día un motivo de tranquilidad y orgullo mucho mayor que el tenerlo campesino. La valoración social del agricultor sigue siendo la que era cuatro décadas atrás.

La cadena hereditaria del saber agrícola sufrió así una fractura irreversible: los niños de los 70 ya no se educaban para hacer lo mismo que sus mayores, es decir, para labrar y regar los campos, cuidar los animales o manejar la yunta. Se asumía que la nueva sociedad exigía nuevos conocimientos, de ahí la preocupación de los padres por que los hijos asistieran puntualmente a la escuela y se formasen —a diferencia de las generaciones anteriores—, adquiriendo los conocimientos que les permitieran manejarse con soltura en la ciudad (Navarro, 1979). La ayuda en el campo pasó así a ocupar un lugar secundario: los hijos acompañaban a los padres cuando podían, pero sus crecientes obligaciones escolares y laborales, así como su falta de motivación hacia el trabajo agrícola, hizo que la agricultura se convirtiese para ellos en algo cada vez más ajeno. El contraste entre ambas generaciones es llamativo: si los padres vivieron una interrupción —a veces prolongadísima— de sus prácticas agrícolas pero mantuvieron en buena medida una identificación con las mismas, los hijos apenas disponen de dicha identificación, en gran medida porque su contacto con las prácticas agrarias fue mucho menor durante la infancia y primera juventud —periodo vital en la construcción de los afectos y las identidades—, pero también por el avance de nuevos valores, expectativas y dinámicas sociales.

Así, al tiempo que se producía el regreso progresivo de una parte de los emigrados, una nueva generación de emigrantes abandonaba, de forma menos masiva pero con vocación definitiva, todos los pueblos de la Alpujarra, y cómo no, de la Taha. Los jóvenes alpujarreños de los 80 tenían intereses muy distintos a los de sus padres, y el campo no era uno de ellos. La mayoría de ellos llegaron a las ciudades en busca de formación y/o de un trabajo, con el beneplácito y en ocasiones el respaldo económico de sus familias, que seguían percibiendo la salida del pueblo como la única posibilidad de éxito social. Los saberes agroecológicos en la Taha quedaron exclusivamente en manos de una generación sin relevo efectivo pero que, con una increíble capacidad de trabajo y un apego indiscutible por su identidad de labradores, siguió manteniendo a duras penas lo que quedaba del agropaisaje alpujarreño.

4.2.7. Años 80-90: el saber con nombre extranjero

De “pelúos” a “forasteros”: el movimiento neorrural en la Taha

Mientras buena parte de la población autóctona alpujarreña seguía marchándose de sus lugares de origen, una nueva corriente migratoria, esta vez en sentido contrario, empezó a fluir desde las ciudades y las zonas industrializadas. El perfil de estos nuevos emigrantes desmentía por completo la imagen a la que estaba acostumbrada la España de los 70: procedentes de zonas más prósperas —o al menos, no de las más desfavorecidas—, con acceso más fácil a la educación y a un cierto nivel de vida, la mayoría de los recién llegados ya había conocido la experiencia de viajar y de vivir en las grandes ciudades antes de aterrizar en la Alpujarra. Los destinos predilectos habían sido India e Ibiza, pero tampoco faltaban experiencias en el Sur de Francia, donde no por casualidad se acuñó el concepto de neorrural (Chevalier, 1981). Herederos de las corrientes revolucionarias de finales de los 60 en un país que vivía con ansias el final de una larga dictadura, cultos, idealistas y con no pocas dosis de ingenuidad, estos nuevos inmigrantes causaron un auténtico revuelo en el panorama local alpujarreño, habituado desde hacía siglos a ver marcharse a su población pero no a recibirla. Fue tal la repercusión social de este fenómeno en todos los pueblos de la Alpujarra Occidental, desde Órgiva a Yegen, que incluso los periódicos locales se hicieron eco del mismo. En el año 81 el diario IDEAL publicó una serie de cinco reportajes sobre el movimiento hippie en la Alpujarra en los que se reflejan los ideales y la filosofía de los recién llegados, así como la incompreensión, a veces estupefacción, de los paisanos ante sus nuevos vecinos.

En los pueblos de la Taha, los primeros “pelúos” —como se les conoce popularmente en la zona— se instalaron a finales de los 70, procedentes en su mayoría de Ibiza, si bien la oleada más intensa se produjo a lo largo de la década de los 80 y a principios de los 90. La progresiva masificación del turismo de sol y playa en las islas, el consiguiente encarecimiento del nivel de vida y la pérdida de los valores paisajísticos y naturales del que hasta entonces había sido el refugio hippie por antonomasia, hicieron que muchos de aquellos jóvenes se lanzasen a la búsqueda de nuevos paraísos, tal y como rezaba el titular de uno de dichos reportajes:

“Nuevas gentes de otras tierras buscan paraísos naturales, paraísos perdidos, en las Alpujarras. Primero fue la India, luego Ibiza y ahora las cumbres y valles de Sierra Nevada, en cortijos o en pueblos pequeños. Centenares, miles de “hippies”, nombre más común, desfilan por los pueblos desolados por la emigración. Unos se quedan, cultivando la tierra, trabajando en talleres de artesanía, y otros van de paso, como las aves migratorias, dando vuelos de libertad hasta encontrar un lugar fijo. Las Alpujarras son ahora el objetivo de los “hippies” que llegan de Ibiza, y los nuevos, los que sienten asco de vivir en las grandes ciudades, sobre todo Madrid.”

(IDEAL, 26-07-1981)

Al contrario de los jóvenes alpujarreños que huían del campo en busca de un trabajo cualificado, los recién llegados renegaban a menudo de su formación y/o sus raíces para acercarse a una vida más sencilla en la naturaleza. La “vuelta a la tierra” era el lema que con más fuerza aparecía en las conversaciones y los intereses de la mayoría. Una vuelta que suponía, no obstante, la colonización de un espacio completamente nuevo, diferente a aquel del que provenían, pero que cumplía con los requisitos fundamentales: naturaleza generosa, un hermoso paisaje, buen clima, asequibilidad económica y un incipiente movimiento social que incluía a personas con ideales afines:

“Yo vengo de un pueblo, sin embargo yo no he tocado la tierra, entre comillas, quiero decir, yo no he sido hortelana, en mi familia no ha habido tradición de hortelanos ni de tal... (...) De hecho mi pueblo es un sitio totalmente distinto de lo que hay aquí, yo lo de las parcelitas pequeñas, los huertecitos y tal, yo lo conocí aquí. (...) Lo de volver a la tierra, me refería más como una transformación de vida que como una cosa que he dejado y de repente lo vuelvo a recoger. (...) Se despueblan los pueblos, se va todo el mundo a la ciudad pensando que la ciudad es tal... y después te das cuenta de que qué demonios hay en la ciudad que te interese tanto; entonces dices, no, hay que pensar otra vez en volver, pero como una cosa general, no como algo así que yo hubiera dejado...”

(Natalia, 55-60 años, 2013)

Estos nuevos colonos elegían normalmente lugares apartados para instalarse, a menudo cortijos o pueblos casi fantasmales en los que la cantidad de casas vacías hablaba de un pasado mejor. Muchos de ellos se dedicaban a la artesanía; otros venían con algunos ahorros, un trabajo en el pueblo o una pequeña paga. Todos se lanzaban, a menudo sin ningún conocimiento previo, a cultivar la tierra. Una de sus primeras tareas en el recién conquistado territorio —y también una de sus aportaciones— era la de plantar todo tipo de árboles en el bancal que habían comprado: el terreno, hasta hacía poco dedicado a los cultivos herbáceos, se transformaba entonces en un bosque domesticado. La huerta de autoconsumo era el otro pilar básico de su actividad agrícola, por lo demás bastante reducida en comparación con la de los paisanos; una huerta que nada tenía que ver con el concepto clásico alpujarreño de huerta, con una fuerte influencia de las corrientes ecologistas y de la agroecología más alternativa. En este primer periodo, la principal fuente de conocimiento que los neorrurales traían consigo se reducía a los manuales sobre vida autosuficiente comprados en la ciudad. Algunos de estos se convirtieron en auténticas obras de referencia para toda una generación de jóvenes, no tanto por la utilidad de sus consejos —la cual se reveló en poco tiempo más que limitada— como por la filosofía de vida que reflejaban, en la cual residía la motivación vital de los recién llegados:

“Yo venía con mis libros, con el *Dioscórides* de plantas, *La vida en el campo* y *El horticultor autosuficiente*. Nuestra generación ha vivido esto, John Seymour, ¡el profeta...!

(Maite, 45-50 años, 2012)

Pero si las bases filosóficas del movimiento hippie estaban bien asentadas, el conocimiento en la práctica dejaba mucho que desear. Este desconocimiento era a menudo objeto de burla por parte de los lugareños, que en ningún caso vieron a los nuevos vecinos como posibles depositarios de un saber que requería toda una vida de práctica:

“El otro día venían con el mulo aparejado al revés. Son un desastre. Otra vez los vi que venían del pueblo, de por los *mandaos*, y llevaban al pobre animal que era una lástima porque le habían colgado los bultos sin aparejos, nada más que con las sogas.”

IDEAL, 1981

Los discursos de muchos de los recién llegados, ecologistas fervientes pero poco dados a la práctica, supuso en ocasiones una verdadera afrenta para los labradores alpujarreños, que no podían —ni pueden— comprender una lógica “no intervencionista” en un territorio que reclama a gritos la acción humana:

“Hay muchos ‘guiris’ que no saben labrar la tierra y piensan que lo más sostenible es dejarlo todo en su estado natural. Pero ¿qué hubiéramos hecho si no existiera la mano del hombre en las acequias o en la poda de plantas? Ha habido un choque entre la forma de ver ellos la agricultura y la de nuestros mayores. Mentalmente cuesta un poco de trabajo entender que tú te vayas a la India quince días o un mes a Catmandú o a Alaska; mis hijos quizás ya lo puedan entender, pero imagínate mis padres: ¿cómo te vas si hay que regar?”

(VV.AA. Órgiva, 2010)

La desconfianza fue patente desde el primer momento; desconfianza comprensible si tenemos en cuenta tanto el famoso carácter alpujarreño, discreto y precavido con el extranjero, como los nuevos valores que representaban aquellos jóvenes de aspecto y costumbres estrafalarias. La colisión frontal entre tradición y modernidad tuvo en la Alpujarra Occidental un escenario privilegiado. El cambio del modelo familiar, la liberación de la mujer, la contestación al estado y al mercado como fuerzas opresoras de los individuos, las inquietudes ecologistas, la espiritualidad traída de Oriente y refundada en Occidente a través de los movimientos New Age... Todo rebatía de alguna forma los valores y el estilo de vida imperantes hasta el momento en la comarca y en toda la España rural de la época. Los hippies venían de —y vivían en— una realidad demasiado ajena a la local como para poder ser asimilados con naturalidad. En un primer momento no faltaron los enfrentamientos y las exclusiones de distinto tipo —a muchos niños alpujarreños, por ejemplo, les estaba vetado acercarse a los hijos de los “pelúos”, algo que se manifestaba con especial crudeza en la escuela—.

Pero a pesar de las fuertes reticencias de una parte de la población local, muchos de los “pelúos” llegaron a ser aceptados merced a dos factores fundamentales: por un lado, su disponibilidad para el trabajo. Al igual que sucede hoy en día, aquellos que fueron identificados como trabajadores —esto es, que desempeñaran algún oficio reconocido y respetado por la sociedad local— pasaron a ser considerados, si no como iguales, sí al menos como forasteros dignos de simpatía:

“Yo creo que al principio para ellos era hasta curioso, yo tenía una yegua y me puse a plantar árboles... Yo creo que lo que les hizo respetarme es que yo siempre fui muy activa, que yo vine aquí a hacer lo que hacen ellos, y con la yegua, la burra y la cabra (...) Cuando llegué iba a ayudarles, porque no tenía dinero. (...) ¡Yo aprendí a segar!”

(Elena, 45-50 años, 2013)

El segundo factor de relevancia fue la asunción de la jerarquía local del saber y la cesión a la población local de su indiscutible puesto de superioridad respecto a los forasteros. El reconocimiento de los “maestros” ha sido una actitud natural para muchos de los nuevos hortelanos, los cuales enseguida fueron conscientes de todo lo que tenían por aprender de sus vecinos más mayores:

“Nosotros queremos aprender, porque al fin y al cabo ellos son los que recibieron directamente esa transmisión cultural que nosotros ya no tenemos (...) En verdad pienso que es tan valioso el conocimiento que ellos tienen... y siempre les queremos hacer ver que ellos son los auténticos conocedores y los auténticos sabios, ¿no? Y que nosotros estamos por debajo de ellos, eso es cierto.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

Para la población local, este reconocimiento es una puerta abierta hacia el diálogo. La crítica no es bien aceptada en la Alpujarra. Dice una vecina de la Taha, refiriéndose a los aires de superioridad con que llegaron algunos de los primeros neorrurales, que “aquí en la Alpujarra no les gustan los listillos, esa arrogancia se castiga mucho”¹². Y se castiga precisamente porque existe una necesidad de autoafirmación frente a identidades ajenas, de preservar el orgullo de lo poco que queda ante cualquier intento aleccionador que venga del exterior. No debemos extrañarnos de ello: los alpujarreños han sido un pueblo históricamente sometido a una triple desvaloración; su condición de andaluces, de campesinos y de alpujarreños les ha valido todo tipo de chanzas y desprecios por parte del resto del mundo. Ni siquiera el espíritu idealizador de los viajeros románticos los miró con ojos que no fueran de compasión o temor. El alpujarreño arrastra esta carga con todo el orgullo que tiene —que no es poco— y se defiende con determinación ante cualquier palabra que insinúe una falta.

“¿Sabes lo que creo? Que aquí hay mucho complejo de inferioridad, entonces hay que ir con mucho tiento y honrarlos a ellos, porque, si no, se sienten en este complejo de inferioridad, esto es la historia. (...) Entonces yo creo que ahí hay que tener mucho tacto, es como volverse humilde.”

(Elena, 45-50 años, 2012)

12. Aurora, 65-70 años, 2011

Tal vez por ese orgullo que se muestra difícil para el diálogo, y a pesar de los intentos puntuales por estrechar vínculos, el acercamiento entre población local y neorrural cristalizó la mayoría de las veces en relaciones meramente cordiales, circunscritas a los espacios públicos y a las motivaciones más superfluas y puramente pragmáticas: ayuda con el papeleo para hacer algún trámite en Alemania o interés por las nuevas técnicas traídas por los forasteros. Las amistades estrechas, los compadrazgos y no digamos ya las parejas mixtas, han sido hasta el día de hoy extrañas excepciones en la dinámica social altoalpujarreña:

“Muchos hemos optado por el aspersor; entonces sí venía gente del pueblo a preguntarme, a pedirme uno para ver como éste funciona (...) (Pero) nunca ha habido una fusión entre la gente autóctona y nosotros; pocas amistades de verdad. Llevamos una vida cortés más bien; (...) Pero es muy difícil que entren (en casa), que acepten un vino o algo; son muy respetuosos con las casas de otros.”

(Marlene, 75-80 años, 2012)

A pesar de esta barrera sutil pero infranqueable que pareció alzarse entre la población local y los inmigrantes, fueron muchos los neorrurales que perseveraron en su afán, no tanto de formar parte de la comunidad local —lo cual se mostró para ellos desde un principio una tarea titánica y hasta cierto punto poco deseable— como de fundar su propia comunidad alternativa. De hecho, la posibilidad de vivir en una comunidad pequeña con personas afines con las que poder compartir el trabajo, el ocio y la crianza de los hijos era una de las motivaciones principales de los recién llegados. Los “pelúos” no buscaban la soledad de las altas cumbres para apartarse del mundanal ruido, sino más bien todo lo contrario: les atraía enormemente la posibilidad de convivir, de compartir proyectos e ideales. Dos de las protagonistas del fenómeno lo explican de esta manera:

“Yo creo que sobre todo -lo más importante fue- el tema social. (...) El ideal está vinculado con el tema social, es decir, una ideología que tuviera que ver con lo que es estar en contacto con la tierra, gestionar lo que tiene que ver con la tierra pero en común, de una manera no individual sino (...) con un grupo de gente, con un grupo de amigos... afines a ti, ¿no? Que en principio así fue, vinimos una gente que teníamos afinidades en muchas cosas y como una idea de volver a la tierra para empezar a trabajarla... (...) Yo sabía que en la Alpujarra estaba habiendo un movimiento de gente que venían a hacer tal tal tal... y además conocía a cierta gente que ya se había venido, y entonces a través de esos contactos pues ya nos lanzamos.”

(Natalia, 55-60 años, 2013)

“No era una región para gente retirada, era más bien una región que atraía gente que buscaban una vida alternativa.”

(Marlene, 75-80 años, 2012)

Las duras condiciones que imponía la montaña y la reserva con que eran tratados por los locales ayudaron a afianzar este sentimiento colectivo, basado en unos valores —la vuelta a la tierra—, unas formas de ocio y una estética concretas. En aquella época la comunidad alternativa disponía de su propio bar, donde solían encontrarse; existían iniciativas musicales, de títeres, y la idea de crear una escuela libre. La Alpujarra vivió en esta época su particular “movida”, donde las fiestas al aire libre se alternaban con todo tipo de eventos culturales, sociales y también —aunque siempre en un lugar secundario— agrícolas. Con los años y la consecución de un cierto acomodo material, el empuje inicial se fue debilitando:

“Primeramente cuando hemos llegado, para ayudar a construir nuestras casas, para limpiar acequias y tal, sí hemos trabajado un poco juntos, pero luego cuando se terminó la casa, ya no... El interés era más individual, ya no era el primer ímpetu. (...) Ahora cada uno de nosotros está en lo suyo y no se interesa mucho por lo que hacen los otros. (...) Al final hemos fracasado porque nuestra mentalidad no había cambiado.”

(Marlene, 75-80 años, 2012)

Desgraciadamente, nos faltan datos estadísticos para conocer con certeza las dimensiones exactas del fenómeno migratorio de los 80 y 90. La mayoría de los neorrurales que ocuparon la Alpujarra en ese periodo nunca se empadronaron en los municipios en los que residían, a veces de manera estacional o esporádica, y, los que lo hicieron, esperaron en ocasiones varios años hasta estabilizar su situación económica y/o familiar. Pero, a pesar de que las cifras no arrojan en este caso claridad al respecto, es lógico suponer que esta afluencia de gente pudo paliar en parte la pérdida de población joven de los pueblos alpujarreños —muchos de los que se quedaron eran parejas jóvenes que criaron a sus hijos en el pueblo—, si bien no lo suficiente como para frenar la dinámica de despoblamiento.

A partir de la segunda mitad de los 90 el movimiento neorrural perdió garra a medida que el turismo ganaba posiciones. Los hijos de los primeros forasteros habían crecido y se habían marchado a las ciudades; muchos se cansaron del microcosmos alpujarreño y levantaron el vuelo hacia zonas más abiertas. Los que quedaban fueron poco a poco reclusándose en sus pequeños paraísos privados, decepcionados en parte y en parte resignados a una opción de vida mucho más individualista de la que soñaban en su juventud. El flujo migratorio, sin embargo, no se detuvo. A partir del 2000 nuevos forasteros se instalaron en los pueblos de la Taha. En esos años el precio del suelo subió considerablemente, y muchos alpujarreños hicieron el negocio de su vida vendiendo a extranjeros casas que permanecían cerradas desde hacía 20 años y viejos cortijos sin luz ni agua corriente.

El perfil de los recién llegados era, sin embargo, diferente al de aquellos pioneros que se lanzaron en su día, con considerable arrojo y los bolsillos casi vacíos, a la búsqueda de un ideal. Vivir en la Alpujarra Alta Occidental, aunque seguía siendo asequible, ya no estaba al alcance de todos, y quienes podían permitirse comprar una casa y hacer la inversión necesaria para repararla, o bien venían de países donde el poder adquisitivo era mayor,

o bien disponían de capital suficiente para poder permitirse la aventura neorrural. A la Alpujarra llegaron así músicos y pintores de toda Europa; también personas que habían recibido algún tipo de herencia o indemnización y querían invertirla en la zona. Se trataba en cualquier caso de personas con cierta visión emprendedora, las cuales, alentadas por un turismo cada vez más consolidado, pusieron en marcha negocios de hostelería y alojamiento rural orientados exclusivamente al público extranjero. Su ideal ya no era “volver a la tierra”, aunque en cierto modo la tierra acabó llamándolos una vez que estuvieron instalados en el lugar: muchos de ellos acabaron cultivando un huerto y cuidando de hermosos espacios ajardinados, no tanto por un ideal ecologista como por el placer estético y de ocio que dichos espacios les proporcionan.

Después de unos años de declive que coincidieron con la caída de la burbuja inmobiliaria, a día de hoy el fenómeno neorrural muestra de nuevo una tendencia ascendente. La población extranjera representa ya a más del 15% de la población censada en el municipio (IEA, 2013), cifra que no incluye la inmigración nacional, tanto o más importante que la extranjera.

En los últimos años un nuevo tipo de inmigrante está llegando a los pueblos de la zona: se trata del neorrural “exiliado”, el cual, sin trabajo ni perspectivas de futuro en las ciudades, ve como alternativa más viable para conseguir cierta calidad de vida su traslado al campo. Estos jóvenes, la inmensa mayoría con formación universitaria, no pueden permitirse pagar un alquiler en Granada o Sevilla, pero sí en algún pueblo de la zona. Tampoco pueden permitirse la compra de tierras, que les facilitaría el instalarse de manera más estable, por lo que se conforman con la cesión de algún bancal en el que poder cultivar su huerto y con una vida provisional hecha de trabajos esporádicos a la que, desgraciadamente, ya están acostumbrados. La evolución del mercado laboral y de los precios —sobre todo el del suelo— en los próximos años será determinante en las posibilidades de permanencia de estos forasteros, los últimos en la larga y variopinta cadena de la inmigración alpujarreña.

La Taha en el mercado global

Hasta ahora hemos visto la faceta más social —y local— del fenómeno de apertura que vivió toda la Alpujarra Occidental a partir de los 80, pero no podemos olvidar el decisivo papel que jugaron los factores macroeconómicos y las decisiones políticas fraguadas en los despachos europeos. Las nuevas políticas de ajuste, el avance de las figuras de protección de la naturaleza así como la aparición de nuevos yacimientos de empleo y de servicios, dieron un giro al rumbo de la situación de la Taha.

La entrada de España en la Unión Europea en 1986 y la llegada de los subsidios de desempleo fueron factores determinantes del cambio social que se produjo en todo el mundo rural andaluz (Piñar, 2000); si la Política Agraria Comunitaria (PAC) cambió los modos de producción existentes hasta entonces, el Plan de Empleo Rural (PER) hizo lo propio con las

estrategias de reproducción doméstica. En la Alpujarra el impacto de la PAC no fue tan elevado como en otras zonas de Andalucía, debido sobre todo a lo reducido de las extensiones cultivadas y de la cabaña ganadera, las cuales no permitían en la mayoría de los casos que el propietario se acogiera a las subvenciones establecidas. La entrada en la Unión Europea supuso en este sentido y para los escasos agricultores alpujarreños un golpe menor dentro de su ya oscuro panorama, y también una ventaja mínima en los casos en que pudieron beneficiarse de alguna de las líneas de ayuda agraria. Más importante para las economías locales fue la aparición en el mismo año del Plan de Empleo Rural (PER), que sí tuvo una repercusión considerable en el engranaje económico y social de los pueblos alpujarreños. Gracias al “paro del campo” una buena parte de los emigrantes retornados pudo salir adelante completando los ingresos de sus pequeñas explotaciones o de trabajos estacionales con el subsidio agrario. No fueron ellos los únicos que se vieron beneficiados con la nueva política: para muchos neorrurales el PER significó la oportunidad de permanecer en el pueblo durante todo el año al disponer de una base económica exigua pero segura que, debido a lo reducido de los gastos, les permitía sobrevivir sin grandes complicaciones. A pesar de las feroces críticas que ha recibido por parte de muchos de los alpujarreños, lo cierto es que la medida cumplió, al menos en la Taha, su objetivo de fijar a una parte de la población rural en los pueblos. En los municipios de la Alpujarra Alta, además, propició un lugar de encuentro entre población local y “forasteros” asentados, que en ocasiones trabajaron codo con codo, y sirvió para mantener cierto cuidado sobre el medio circundante. Los trabajos que realizaban los empleados del PER tenían que ver sobre todo con la reparación de acequias y balates y con el mantenimiento de caminos vecinales. Las técnicas usadas, sin embargo, no siempre eran las tradicionales, y a partir de los años 90 el uso del cemento y el plástico fue imponiéndose a las formas de trabajo más artesanales, despertando no pocas contradicciones y desvelos entre los que habían llegado a la Alpujarra fascinados por “lo tradicional” y se veían de pronto abocados a traicionar su propio ideal.

Por otra parte, mientras el resto de la Alpujarra Occidental iniciaba su apertura al turismo europeo, la Taha se convirtió de la noche a la mañana en parte del mercado internacional gracias a la multinacional japonesa Chacott, que instaló una de sus sucursales en el pueblo de Pitres. Esta fábrica, especializada en la elaboración de zapatillas de ballet que se exportaban a todo el mundo —el 80 % de la producción tenía como destino final países como Indonesia, Australia, Brasil o Israel—, llegó a proporcionar trabajo hasta a 40 empleados de manera simultánea, cifra nada desdeñable en el desolado panorama de la economía local. La historia de la fábrica de zapatillas merece, por su peculiaridad, al menos una breve explicación por nuestra parte. ¿Qué llevó a la Taha a apostar por el sector secundario como fuente de riqueza local en un momento en el que el desarrollo turístico parecía ser la promesa del futuro, y qué hizo que un empresario japonés pusiera sus ojos en el modesto pueblo de Pitres? El papel del entonces alcalde de la Taha, pitreño de origen pero amante y buen conocedor de la cultura japonesa, fue fundamental como impulsor de

esta aventura empresarial fraguada en Japón a raíz de una amistad y desarrollada durante 14 años en Pitres. Los operarios japoneses que temporalmente acudían a la fábrica para enseñar las técnicas de producción a los trabajadores alpujarreños se convirtieron así en una parte más del ya rico paisaje humano que se dejaba ver por los pueblos de la Taha. El boca a boca llegó de esta forma hasta Japón y toda una estela de artistas y artesanos nipones pasaron por la zona en algún momento, trayendo consigo especies cultivables japonesas que hoy en día se mantienen en algunos de los huertos locales.

El último puntal de la contemporaneidad alpujarreña lo encontramos en la creación del Parque Natural de Sierra Nevada (1989) y los nuevos planes directivos de la UE para el desarrollo local (fondos PRODER y LEADER). Ya hemos mencionado el interés creciente que desde las instituciones públicas surgió en esta época por las posibilidades turísticas de la zona, las cuales parecían abrir una oportunidad de renovación para las maltratadas economías alpujarreñas. Desde que en los años 70 los primeros emigrantes comenzaran a regresar a sus pueblos durante los periodos estivales, dando inicio a lo que se ha llamado “turismo social”, el turismo rural había cambiado considerablemente, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo. Si aquellos primeros “turistas” eran poco menos que “de la casa”, con escasas necesidades que cubrían la familia más que los establecimientos, y también con poco dinero en el bolsillo, durante los años 80 y 90 la demanda fue en aumento, progresivamente enfocada hacia los valores paisajísticos y naturales y al ya consabido reclamo de “vuelta a la naturaleza” (García, 1999). El movimiento neorrural de los 80 tuvo sin duda su importancia en la configuración de este mito¹³, el cual, debidamente masticado y transformado en producto de consumo, se convirtió en el emblema de la Alpujarra Occidental de finales del siglo XX. La idea era la de vender la comarca como naturaleza pura frente al visitante, potenciando ante todo sus valores faunísticos, botánicos y paisajísticos, la tranquilidad y el sosiego de un entorno “aislado”. La declaración del Parque Natural de Sierra Nevada —y pocos años más tarde del Parque Nacional— venía a reafirmar esa idea de prístina naturaleza. Era evidente que este entorno aislado había de incluir por fuerza la miríada de pueblos y de personas que todavía los habitaban, pero estos pasaron a ser algo así como “actores al servicio de la función”: la cadencia del campesino que cultiva tranquilamente su labor, la charla de los viejos en la plaza —que habían de hablar, obviamente, sobre el campo o los tiempos pasados—, pasaron a formar parte de la idílica estampa rural. El primer Programa LEADER-Alpujarra (1991-1994), que abrió la puerta a importantes entradas de dinero europeo, primó el turismo como pilar casi único de un pretendido desarrollo sostenible. Los proyectos hosteleros se fomentaron desde los despachos y las oficinas, mientras que las escasas iniciativas agrícolas no encontraron ningún tipo de apoyo. De esta manera el turismo se convirtió en la nueva fuente de ingresos de una parte de las familias alpujarreñas, aunque con intensidad y consecuencias desiguales en el territorio.

13. “En cierta forma, los hippies le van marcando el camino a los turistas” decía el periodista de IDEAL en el año 81.

Los pueblos de la Taha, por estar tal vez más alejados en los mapas y encontrarse aún en un estado menos adaptado a los gustos del turista, enfrascada buena parte de su población en la empresa manufacturera, han vivido hasta el momento un desarrollo turístico más que moderado —exceptuando tal vez el pueblo de Mecina, que es el que recibe a los grupos más numerosos—, mientras que el vecino barranco del Poqueira se ha convertido en el modelo del turismo rural por antonomasia. Dicen que las gentes del Poqueira son más abiertas y cuidadosas con su público, porque son conscientes de que suponen su única fuente de ingresos, pero lo cierto es que su éxito se ha convertido en un arma de doble filo. El desplazamiento del resto de actividades productivas que, de forma parcial, contribuían a las economías domésticas, ha hecho que la agricultura, en lugar de verse beneficiada por las pequeñas entradas de capital que podía suponer la actividad hostelera, se haya visto relegada a un plano meramente accesorio y en ocasiones al borde de la extinción. El hecho no es superfluo, ya que el abandono casi absoluto de actividades agropecuarias ha hecho mella en el paisaje de uno de los barrancos más emblemáticos de toda la Alpujarra Alta, convirtiendo hermosas laderas aterrazadas en amplias pendientes desprovistas de vegetación por donde cada invierno se desliza, inexorable, una parte de la montaña. El abandono de las acequias y de los pequeños bancales da como resultado un paisaje “esclerotizado”, que va perdiendo poco a poco su funcionalidad, su atractivo y, paradójicamente, su valor de mercado (García, 1999).

Tal vez preocupados por esta sombría evolución del paisaje alpujarreño y conscientes de la importancia de la actividad humana en la conservación de un ecosistema que, además de único, resulta ser un reclamo turístico excepcional, los gestores del Parque Natural de Sierra Nevada han querido dar en los últimos años un paso hacia la integración de la población y las prácticas locales en la gestión del territorio. Las relaciones entre Parque y población local nunca han sido fáciles: los intereses y los métodos de unos y otros han resultado siempre demasiado encontrados como para permitir el entendimiento. La conservación, entendida desde un punto de vista institucional, nunca se ha llevado bien con los regantes y ganaderos, declarados interventores del territorio. El Parque pretende garantizar el cuidado del ecosistema —del que se excluye a la especie humana— a través del control del territorio. La población local clama por su derecho histórico de actuación sobre el mismo, respaldado por la tradición. El peso cada vez mayor que los espacios protegidos cobran durante la década de los 90 y su creciente popularidad en la sociedad urbana hace así que las prácticas locales se vean arrinconadas por el ojo vigilante de las políticas “verdes”. Las limpias del monte, la recogida de leña o el cultivo de determinadas zonas se convierten en actividades o bien prohibidas o bien sujetas a unas estrictas condiciones. Pero si resulta innegable esta “geografía de desencuentros” (Piñar, 2000) en la que coexisten comunidades e instituciones públicas y que ha coartado muchas de las actuaciones de mantenimiento del paisaje llevadas a cabo tradicionalmente por la población, tampoco podemos olvidar el papel que el Parque ha jugado en los últimos años a este respecto, y

que ha sido posible solo después de un largo proceso de ensayo y error. El creciente interés por el sistema de acequias como auténticas arterias del paisaje alpujarreño ha dado pie a distintos proyectos de reparación y conservación de una parte de las mismas —el mantenimiento de las Acequias Alta y Baja de Pitres ha corrido durante varios años por cuenta de la gestión pública—, siempre bajo el control del propio Parque, que en todo momento se ha mostrado reacio a delegar el trabajo en los regantes. La práctica, sin embargo, ha revelado a su debido momento que el mantenimiento de las acequias implica todo un patrimonio intangible sin el cual la infraestructura en sí no resulta viable:

“Hace años hicieron un programa sobre acequias, y el director del parque me informó de lo que iban a hacer, que iban a poner unas cuadrillas a trabajar y no sé qué, entonces yo se lo dije, discutí y le dije que no estaba de acuerdo con él, porque había una parte de dinero muy grande que se la iban a dar a una empresa, TRAGSA, que la iba a gestionar, y pasa lo que pasa con tó lo de la inversión pública, que lo que llega, llega con cuentagotas, lo demás se ha quedado todo en el camino. Entonces yo le dije : ¿por qué no se lo dais a las comunidades de regantes directamente, que son los que saben dónde están los problemas? Y él dice: pues porque se les está dando dinero a algunas comunidades de regantes y no se ve dónde lo están gastando... (...) ¿De qué se dieron cuenta? ¿De que la gente que pusieron a trabajar en aquellas cuadrillas no sabía! Entonces, ¿qué tuvieron que hacer al año siguiente? Pues formar a aquella gente, y ya hicieron cursos, aquella gente de aquellas cuadrillas más todo el que quiso apuntarse. (...) Hicieron cursos de balates de piedra en seco... todo eso. (...) A los de las comunidades de regantes nos pidieron opinión y les dijimos, mira, en tal sitio hay tal persona que yo creo que es la indicada, y los recomendamos nosotros, no vino nadie de Madrid ni nada de eso.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Parece que empieza a haber un diálogo entre Parque y agricultores, o al menos con una parte de ellos. Las posturas se han suavizado desde los años 90, y por primera vez hay una visión compartida sobre el mismo territorio. Se empieza a ser consciente de algo que los labradores siempre han tenido claro:

“Nuestro parque es diferente a otros parques, porque es un parque muy antropizado, donde el hombre se ha metido dentro, está dentro del parque, pero es que se ha metido para bien, entonces conservar eso es un patrimonio que es muy complicado.”

(Salvador, 35-40 años, 2013)

Los regantes son conscientes de que a nivel logístico necesitan al Parque para mantener las acequias de las que nutren sus campos —su modesta capacidad de actuación no les permite realizar las grandes obras que a veces son necesarias en la sierra—; el Parque se ha dado cuenta de que necesita el saber y la práctica de los regantes para volver realmente sostenible el preciado ecosistema alpujarreño, inmanejable si no existe un buen conocimiento del territorio. En la práctica todavía queda mucho camino por andar, y el descontento y la desconfianza mutua siguen presentes en buena parte de los discursos, pero se

trata al menos de un principio, y por ahora parece que la dirección emprendida resulta satisfactoria para ambas partes.

La Taha, al igual que el resto de municipios andaluces, sigue considerada en la actualidad como zona desfavorecida prioritaria —objetivo 1— en la política regional de la Unión Europea. Para los que se acercan a conocerla con algo más de detenimiento, sus dificultades económicas y laborales contrastan vivamente con la calidad de vida de sus habitantes. En la Taha, las despensas están repletas de conservas, vino y embutidos caseros, y en las mesas se refleja toda la abundancia de las huertas; los vecinos de los pueblos se despiertan con el canto de los pájaros en lugar de con el percutor de los martillos neumáticos; los más mayores se mantienen ágiles y activos incluso pasados los 80, y casi todo el mundo tiene tiempo para detenerse a conversar, incluso con un desconocido. El estereotipo de la Alpujarra como tierra miserable y dejada de la mano de Dios sigue presente para el resto del mundo a través de la óptica de los indicadores macroeconómicos. Mientras, en las fiestas de los pueblos, los pregoneros siguen proclamando año tras año el privilegio de vivir en la Taha y el orgullo de ser alpujarreños.

5

La huerta,
lugar de conocimiento,
lugar de vida

5.1. LA HUERTA, LUGAR DE VIDA

En mayo, al tiempo que comienza el deshielo y la montaña empieza a verdear después del letargo invernal, florecen en toda la Taha las pulcras retículas de las huertas de verano, auténticas estrellas de la vida cotidiana de los pueblos. Dispersas por las siete localidades que forman el municipio encontramos unas 90 huertas, aunque la amplitud del territorio y el difícil acceso a algunas de las parcelas hacen suponer un número aún mayor. Cualquier bancal recóndito y soleado, oculto por la maleza de bancales vecinos, puede aparecer de pronto punteado por las plantas jóvenes de calabacines, habichuelas y tomates. La llegada de la primavera supone un despertar para los vecinos de la Taha, que desarrollan en estas pocas semanas una actividad febril para diseñar y acondicionar el espacio del huerto, trasplantar las almácigas, hacer el primer riego. Es la época en la que la furgoneta de las plantas hace su particular agosto en el mercado de los viernes, en la que semillas y plantones pasan de mano en mano y las contracturas están a la orden del día. Es ahora o nunca, y los hortelanos son conscientes de ello; la promesa de la abundancia en la despensa bien merece el sobreesfuerzo primaveral.

En la Taha, las huertas están ausentes y presentes al mismo tiempo: si en los discursos de los lugareños no aparecen como una actividad valiosa —para la mayoría de ellos las huertas no merecen la consideración de “agricultura”—, su presencia en las prácticas y en las conversaciones está fuera de toda duda, articulando en buena medida las relaciones sociales de sus habitantes; presencia que, lejos de disminuir, parece ir cobrando cada vez mayor peso, especialmente entre los recién llegados. El tiempo y la energía que los vecinos dedican a sus huertas desmienten el aire ligeramente despectivo con el que se refieren a ellas cuando se les pregunta por la actividad agrícola de la zona. Las huertas no son agri-

cultura porque no dan dinero, pero entonces, ¿qué son, y por qué provocan tantos desvelos? ¿De dónde surge el interés por cultivar una huerta en la Taha?

5.1.1. Motivaciones para tener una huerta

“El problema no es que no compres, el problema es el sabor, el gusto de las cosas, que es diferente y ya está, porque si no, dirías: yo lo compro tó, y estarías en tu casa, pero tú sabes la hortaliza el gusto que tiene, que es diferente, aunque tú cojas y le echaras tratamientos y los sulfataras y tó... Pero cambia. Lo que pasa es que aquí todavía no se sulfata mucho, como es pa ti dices: bueno, si se me pierde tampoco... como no necesitas pa vender y ganar... (...) Los marranos igual, las cabras para la leche, los chotos...”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

Si tradicionalmente la huerta ha sido en la Alpujarra una estrategia fundamental para una economía familiar de subsistencia, actualmente se trata de un complemento útil pero no necesario: un kilo de tomates puede comprarse en los camiones que llegan a la plaza por un euro, y hoy en día el nivel adquisitivo de la mayoría de habitantes de la Taha es suficiente para permitir semejante gasto. El valor de la huerta radica, no tanto en el ahorro que supone —ahorro para muchos cuestionable— como en la calidad de lo que ofrece, la satisfacción de comer lo que uno ha criado y, como dicen muchos, de “saber lo que se come”¹.

Decíamos que un kilo de tomates se consigue en la plaza por poco dinero. Pero como bien saben los que han vivido en y del campo, hay tomates y tomates. Las diferencias saltan a la vista —o más bien, deberíamos decir, al paladar—. La Taha es uno de esos sitios donde disponer de una despensa sabrosa y abundante no es una cuestión económica: difícilmente se podrán comprar unas lechugas tan jugosas, frescas y crujientes, o unas habichuelas tan delicadas, en los puestos de la plaza, ni siquiera en el que ofrece productos ecológicos. Los vendedores de la Contraviesa, que son los únicos que, por ser también productores a pequeña escala, pueden igualar la calidad de las huertas y competir con el precio de los camiones que traen mercancía de la costa, suelen tener poca variedad de alimentos, y además acuden al mercado solo cada 15 días, por lo que no resultan una alternativa para el abastecimiento de los hogares. Para comer bien en la Taha lo mejor es tener una huerta propia y/o una buena red social.

Disponer de una huerta ofrece, además, la posibilidad de comer exactamente lo que uno quiere y que por lo común no encuentra en los puestos de la plaza o el supermercado; algo a lo que los llegados de otras latitudes, acostumbrados a determinados alimentos, conceden especial importancia. Así, algún argentino llena su huerta de zapallitos o de

1. Investigaciones realizadas por Reyes *et. al* en distintas zonas montañosas de la península ibérica han arrojado datos similares a los que aquí ofrecemos sobre las principales motivaciones a la hora de cultivar una huerta, siendo el segundo argumento más extendido entre los entrevistados el de la calidad de la producción, mencionada por un 43%, después del mantenimiento de la actividad como algo lúdico (Reyes *et.al*, 2012).

achicoria para la ensalada, mientras que un catalán siembra el tomate *Tomacó* para poder disfrutar del *pantumaca* como si no hubiera salido de casa. Grosellas, arándanos, rabanitos tiernos o ruibarbo son otros productos que solo pueden encontrarse en algunas de las huertas de la Taha, traídos expresamente por sus dueños de sus países de origen. Como veremos luego, estas peculiaridades rara vez se quedan solo en el perímetro de la propia huerta, sino que trascienden rápidamente sus límites y de alguna manera, “contagian” al resto de hortelanos. Por ahora quedémonos con la motivación inicial y las ventajas de disponer de una huerta en el contexto altoalpujarreño.

Pero no solo de hortaliza vive el hombre, por muy sabrosa y sana que esta sea. Las huertas en la Alpujarra no pueden explicarse únicamente como una estrategia de producción destinada al consumo doméstico. Hoy en día, la huerta se cultiva tanto por deleite de los productos que ofrece como por disfrute de la actividad en sí misma:

“Nos gusta mucho la comida, por ejemplo esos tomates son los mejores que hemos comido, el sabor es increíble, entonces nos gusta comer los productos pero también disfrutamos, porque estamos jubilados, tenemos tiempo, y también creo que nosotros ambos hemos trabajado en empleos de la mente: con ordenador, reuniones, negociaciones, todo eso... (...) Entonces nos gusta mucho, para nosotros el trabajo físico es un poco como vacación.”

(Adam y Elen, 60-65 años, 2012)

Para gente que ha vivido en ambientes urbanos o que ha estado acostumbrada a realizar actividades intelectuales, la posibilidad de trabajar al aire libre, con las manos y en contacto con la tierra, siguiendo los ritmos pausados de las estaciones, supone un auténtico descanso, un aterrizaje en el lugar y en el momento presentes, casi como una especie de terapia o de meditación activa. La “vuelta a la tierra” que buscaban los primeros neorurales llegados a la Alpujarra sigue siendo, 30 años después, motivo más que vigente para querer cultivar un huerto. En la Taha, cuidar de la tierra significa cuidarse o, como dice una vecina de la zona: “yo digo que cultivo el huerto para vivir, pero en realidad vivo porque lo cultivo.”²

Desde otra perspectiva pero con un fondo muy similar, los hortelanos más veteranos explican así el mantenimiento de su actividad agrícola:

“Me dijo la asistenta: usted todos los días, cuando venga la que viene a quedarse con su mujer, usted se va al bar a jugarse una partida... Y le digo yo: yo, mi partida es que me voy al campo, doy una vuelta por allí, le echo de comer a unas gallinas que tengo, a los gatos, y si no hago ná pues estoy allí, respiro aire y estoy mejor que en el bar y todo eso, y si puedo hacer algo, lo hago. Y hago ejercicio tó lo que puedo, yo trabajo tó lo que puedo. (...) Y yo hago cuenta hasta que pueda, seguir sembrando para la casa, porque para negocio no costea.”

(Enrique, 80-85 años, 2012)

2. Olga, 60-65 años, 2012

La mayoría de estos incondicionales de la huerta han sobrepasado la edad de jubilación pero se encuentran en buena forma física, por lo que disponen de tiempo y energía suficientes para dedicarse a algo que, por otra parte, han hecho y visto hacer desde niños. Muchos sostienen que “es un entretenimiento” con el que hacer frente a las horas del día, que de otra manera se harían penosamente largas. El paseo hasta “el cortijo”, el cual suele estar a las afueras del pueblo, ya es una excusa para salir de la casa, espacio este en el que los hombres alpujarreños, acostumbrados desde siempre al trabajo y a las actividades al aire libre, no parecen sentirse particularmente cómodos. El repaso a los árboles, el riego, recoger algunas hortalizas para la casa, son actividades que los hortelanos hacen con gusto y con mimo, sin la premura del tiempo ni de la necesidad, y, sobre todo, sin “capataz, ni nadie que le diga a uno: haz esto o haz lo otro”³. Para los alpujarreños que viven o han vivido del campo, la libertad es algo profundamente valorado. Salvador, uno de los pocos jóvenes que mantienen el relevo agrícola en la zona, lo explica con claridad:

“¿A mí qué me atrae del campo? Sobre todo, la libertad; y luego yo pienso, y se lo digo a las niñas, que tú hagas lo que hagas tienes que ser feliz con lo que haces, porque es la única forma de que disfrutes. Lo que yo admiro más es la libertad, de que yo ahora puedo estar hablando contigo y lo considero importante como a lo mejor estar podando una planta; mientras que si yo estuviera en un trabajo con un jefe...”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Incluso los que dicen “no haber querido nunca el campo” siguen manteniendo caballos de tomates y pimientos casi como si se tratase de una responsabilidad invisible e irrenunciable. La expresión “para que no se pierda” se oye con frecuencia en boca de los vecinos más mayores, los cuales, aun cuando reniegan de la actividad agrícola, sufren por ver bancales abandonados y comidos por las malas hierbas. Mientras son capaces, los alpujarreños mantienen sus tierras en producción por el simple placer de verlas vivas, y se alegran enormemente cuando alguien hace lo mismo. La huerta es para ellos una actividad que no se cuestiona, igual que no se cuestiona la limpieza de la casa o el aseo diario.

Mucho más meditada es, como hemos visto, la decisión de los no locales, nacida con frecuencia de toda una serie de experiencias vitales y de un camino de reflexión personal que, en un determinado momento, pide un cambio de enfoque y de vida. Este cambio pasa por la recuperación de unos valores y unos tiempos diferentes, más pausados y adecuados a los ritmos de la naturaleza. La huida del estrés y del hiperconsumismo de las ciudades acaba aterrizando tarde o temprano en el cuidado de la huerta, el cual supone un poderoso punto de anclaje al lugar y al momento presentes, además de un espacio de aprendizaje personal:

3. Sebastián, 65-70 años, 2012

“Y ya nos saturamos de ciudad, de los ritmos y no sé qué, decidimos venirnos acá y ya al venirnos se me despertó... también por tener la posibilidad, ¿no? De que te dejen un trozo de tierra y... por todo; primero por una cosa placentera... porque para mí ir al campo, cavar, regar, es un placer, ¿no? Y luego, aparte estás comiendo algo más sano, aunque ecológico ecológico a lo mejor no puedes hacer algo pero siempre va a ser mucho mejor que lo que puedas comprar al tipo del camión que viene.”

(Germán, 40-45 años, 2012)

“El huerto es una filosofía, no es solamente para comer.”

(Alberto, 40-45 años, 2012)

Cada huerto cumple así una curiosa e inestimable función de introspección, convirtiéndose para muchos en un laboratorio y en un espejo de sí mismos: la impaciencia, el desorden, la rigidez, la pereza... son todas características que se ponen de manifiesto durante el trabajo con la tierra. El tipo de huerto que uno cultiva constituye, igual que la propia casa, un autorretrato de la persona.

Por último, no subestimemos la capacidad contagiosa que la huerta posee entre los recién llegados, los cuales, aun sin un interés previo, acaban viéndose afectados por la actividad hortelana de amigos y vecinos, sean del lugar o sean de otros contextos rurales.

“Yo dije, vale, me voy al campo pero no voy a cultivar nada. Luego fui a ver a un amigo en Córcega que tenía una huerta increíble y cuando la vi, pensé: en cuanto vuelva tengo que ponerme a sembrar esto y esto...”

(Brian, 55-60, 2013)

Tener una huerta es algo “que hay que hacer” cuando uno vive en el campo. Personas que nunca antes han cogido una azada se sienten de pronto irresistiblemente atraídas por la posibilidad de poder cuidar de un pedazo de tierra. Las conversaciones que giran a su alrededor —la cosecha, el agua, las plagas, las semillas— la convierten en un espacio cotidiano de referencia casi obligada para cualquiera, sea o no hortelano.

En este contexto es casi inevitable que surja la curiosidad y el deseo de probar algo que para el resto es asumido como natural y que encaja, además, en los ideales de los nuevos movimientos alternativos, tan del gusto de muchos de los recién llegados. La facilidad para conseguir los medios —la tierra, el agua, las semillas— y las largas horas de las que se dispone en un lugar que cuenta con pocas excusas para las actividades consumistas de ocio (tan presentes en los modos de vida urbanos) se encargan de hacer el resto. En estas circunstancias, lo que resulta extraño no es preguntarse por las motivaciones de alguien que vive en la Taha para cultivar su propia huerta, sino cómo es que no lo hace.

5.1.2. Huerta, integración y estatus en la comunidad

Por intrascendente que pueda parecernos a priori el hecho de cultivar una huerta, este tiene en la Taha indudables connotaciones de prestigio y valoración social. La huerta es para los alpujarreños algo así como la entrada de la propia casa, los balcones que miran a la calle o la ropa que se tiende en los *terraos*: una manera de poder conocer a su propietario. Se trata de una carta de presentación donde los demás calibran el conocimiento, la habilidad y la capacidad de trabajo del hortelano. A través de la huerta, el hortelano se muestra al mundo: en la medida en que la primera presente un aspecto satisfactorio, será positiva la valoración social que se hace del segundo. Es por eso por lo que cultivar una huerta en la Taha trasciende con mucho el objetivo productivo y se convierte en una herramienta de integración y estatus en la pequeña sociedad altoalpujarreña.

Como buena carta de presentación, para los locales es fundamental que la huerta esté cuidada, limpia de grama, ordenada y pulcra, lo más geométrica posible y con los árboles bien podados. Dejar crecer las malas hierbas alrededor de los brotes, plantar demasiadas flores entre los cultivos o sembrar estos de forma caótica se consideran síntomas de la falta de conocimiento y de la dejadez del hortelano. Si además, el dueño del huerto rara vez se deja ver trabajando en su tierra, será fácilmente tachado de vago o de “pelúo”. De hecho, la constancia en el trabajo es, en toda la Alpujarra, una de las varitas mágicas que abre puertas hacia la integración de los recién llegados: decir de un forastero que es muy trabajador es uno de los mejores piropos que pueden recibirse en toda la Alpujarra.

Asimismo, la abundancia, calidad y pronta maduración de la cosecha es otro de los baremos que sirven para medir la destreza del agricultor. Es frecuente que los propietarios de un huerto —sobre todo los más mayores— presuman de la altura que alcanzan sus tomates ya en época temprana, que hablen de todas las cajas de fruta y hortaliza que regalan o que dejan para los animales porque no pueden comérsela, que posen encantados para una fotografía junto a sus gigantescos tomates o calabazas, y que, en definitiva, se enorgullezcan de la abundancia y sabor de sus productos, que, por supuesto, “no llevan nada” (es decir, ningún fitosanitario ni abono químico que ayude al crecimiento). El ideal para una huerta alpujarreña es la exuberancia en la producción, el aspecto y sabor de los productos, pero también la variedad de cultivos y la de especies dentro de un mismo cultivo. Disponer de distintas clases de manzanos, vides o pimientos en la propia finca es algo frecuente y, por supuesto, deseable.

Y si para un alpujarreño la abundancia y el aspecto de su huerta es motivo de respeto y valoración social, para alguien llegado de fuera, el simple hecho de poseerla puede llegar a convertirse en el catalizador de su aceptación por parte de la comunidad. Esto no quiere decir que quien no dispone de huerta deba encontrarse necesariamente excluido, así como su posesión tampoco garantiza la apertura de puertas al resto del vecindario. Se trata, más bien, de poner de manifiesto que la actividad hortícola, con todas sus potencialidades para crear lazos y abrir vías de comunicación, permite al hortelano que su proceso de integración en la sociedad local sea más fácil, rápido y profundo.

¿Cuáles son los motivos que propician dicho acercamiento? ¿En qué premisas se basa? La historia de Mary es extremadamente ilustrativa al respecto: después de llevar 8 años viviendo en una de las pequeñas aldeas de la Taha, hace dos se animó a hacer su primera huerta en un terreno cedido por sus vecinos. A partir de este momento, su relación con el resto del pueblo ha cambiado de manera sustancial, tal y como ella misma relata:

“The interesting thing is that my *huerto* is in the middle of the village so everybody is looking at me and saying: María, you haven’t planted your peas yet, or, María, what are you doing with those *caballones*! And it is so sweet, it’s really lovely, absolutely useful, it is being great... What happens is that ever since I started growing vegetables I became accepted by this village, for the first time. Because now all the old guys can talk me about growing vegetables and they can give me advices and I can give vegetables to the neighbours, and it is very interesting. Last year some women come to me and said: María, your Spanish is so much better! And my Spanish is just the same, but now they have something to talk to me about and they understand what I’m doing, growing vegetables (...) And it was really delightful that my relationship... I stopped being an outsider, I think, of course I’m always going to be an outsider but I thought much more accepted, and it’s really nice...! I think they think I’m an honest hardworking woman and they like somebody who works hard.”

(Mary, 55-60 años, 2012)

En este relato aparecen reflejados con gran claridad los principales motivos que desencadenan la “aceptación”, los cuales podrían resumirse de manera un tanto burda pero bastante gráfica en la sencilla cuestión: ¿Cómo no vamos a aceptar a quien hace lo que nosotros hacemos?

En efecto, si la agricultura es un hecho extendido entre las familias de toda la Taha y tan arraigado en el imaginario local como para conformar identidades y afectos, parece lógico pensar que la integración de los nuevos habitantes haya de pasar en mayor o menor medida por la adopción de las prácticas locales. El cultivo de la huerta es una actividad que una amplia mayoría de habitantes de la Taha comparte, comprende y valora. Quien la realiza, es pues, digno de respeto. Si ser artista o trabajar desde casa —algo que hacen la mayoría de neorrurales— sigue siendo algo difícilmente asumible para muchos de los lugareños como auténtico trabajo, la agricultura no deja de ser una ocupación que dignifica y “clarifica” a quien la desempeña. Los hábitos que lleva implícito el trabajo de la huerta —la constancia, el compromiso, el esfuerzo físico, los madrugones— son todos hábitos que, por ser compartidos por la mayoría, también son valorados por ella. Gracias a la huerta los vecinos pueden percibir a Mary como una mujer “honesta y que trabaja duro”. Se asume que quien trabaja duro, levantándose temprano por las mañanas y cumpliendo con una rutina, ha de ser por fuerza honrado, y bien saben los alpujarreños que el trabajo de la tierra es trabajo duro, aunque solo sea el cultivo de unos cuantos caballones. La sospecha que acompaña al “pelúo” se diluye así en el

reconocimiento de la labor del otro que, aun cuando “no sepa” —como bien demuestran la abundancia de consejos y críticas que se reciben—, se muestra con las cualidades y la buena disposición para aprender:

“Como estamos cultivando, al menos los vecinos nos dan respeto, y no les importa tanto cómo estamos cultivando pero lo importante es que estamos cultivando, no estamos sentados viendo el televisor... Dicen que, no sé si es una palabra general o solamente de esta zona, pero nos llaman *apañados*.”

(James y Richard, 40-45 años, 2012)

En este caso no se trata tanto de ser un gran hortelano como de intentarlo, sobre todo si se trata de alguien cuya cultura de procedencia queda muy alejada de las costumbres locales, para quien se asume que la huerta es una gran desconocida. Lo importante es que uno trabaja la tierra, o lo intenta. El saber y las habilidades en el cultivo quedarán reservados, como veremos más adelante, para un segundo nivel de reconocimiento social, en el que entrarán en juego, entre otras, la capacidad de negociación y el dominio de las “reglas del juego” del agua, así como el conocimiento de remedios contra plagas y enfermedades. Por ahora, basta solo con mostrar la disposición, la fuerza y la buena voluntad de trabajar la tierra, para que los vecinos, siempre atentos a cualquier minúsculo cambio, celebren la iniciativa. Tanto es así, que en ocasiones son estos mismos vecinos los que animan directamente a los recién llegados para “que siembren algo”:

“Yo me acuerdo, el vecino cuando llegué que me decía: hombre, pero planta algo, planta alguna hortaliza y tal... Y ellos están viendo desde el primer huerto que hice hace tres años (...) hasta ahora, y claro, ellos ven que yo me lo estoy currando, que cada vez planto más cosas, que cada vez lo cuido más... Eso también está bien para los vecinos, que vean que no estás aquí parao.”

(Fernando, 50-55 años, 2012)

Este interés por que otros hagan lo que uno hace no se reduce a un simple afán de “conversión” de los llegados de fuera, ni mucho menos a un interés por establecer vías de comunicación o facilitar acercamientos, algo que ningún alpujarreño se plantea. A los mayores les gusta que otros siembren sus tierras porque, de alguna manera, se sienten menos solos frente a la desoladora perspectiva del paisaje y la agricultura en la Alta Alpujarra. La famosa frase “El campo se ha perdido” hace que para muchos, el gesto de sembrar unos tomates se convierta en la esperanza de algo más. De esta manera, el que siembra es valorado en la Taha, no solo por sus cualidades como trabajador, sino porque está contribuyendo a mantener el elemento central de la afectividad y la identidad de los alpujarreños. Los que han dedicado toda una vida al trabajo en el campo, los que han visto los campos sembrados hasta los bordes, no pueden ignorar el declive del territorio. Cualquier iniciativa de recuperación del espacio agrícola, por pequeña o torpe que esta sea es, para ellos, motivo de alegría y, por tanto, de valoración:

“Pienso que la gente de aquí piensa en los tomates como en Dios. Tomates aquí son muy muy importantes. La gente es muy feliz de que nosotros hemos hecho la huerta y viene de paseo y dicen: ah, tomates... y son muy felices; porque esta tierra ha sido abandonada durante 25 años, entonces la gente del pueblo es muy feliz que otra vez hay plantas.”

(Adam y Ellen, 60-65 años, 2012)

Ser hortelano supone, además, poder compartir la experiencia de la huerta con otros hortelanos: surgen lenguajes e intereses comunes, la posibilidad de participar de los mismos códigos y dialogar sobre algo que interesa a ambas partes. De esta manera, hasta el extranjero que lleva años en el pueblo parece haber mejorado de pronto su español. Por fin hay algo de lo que hablar en la plaza, dones que ofrecer y recibir, una personalidad que se desvela como inquieta, curiosa, diferente pero no tan diferente como para resultar inaccesible. La huerta abre la posibilidad del intercambio, se convierte en el poderoso punto de unión —y de confrontación— de mentalidades muy alejadas entre sí. Se puede discutir sobre la forma de sembrar o de regar, sobre el calendario lunar o el uso de fertilizantes químicos, sobre la preferencia de variedades locales o “mejoradas”. Se pueden recibir consejos y mostrar el propio conocimiento al respecto. En cualquier caso, lo que nos importa es que, donde normalmente coexisten vidas paralelas, confluyen de pronto las trayectorias de unos y otros; es entonces cuando se produce el acercamiento, la integración, el reconocimiento del otro.

De este intercambio y de los vínculos sociales que surgen alrededor del mismo es de lo que trataremos en el apartado siguiente.

5.1.3. Los dones de la huerta: bienes que circulan y construcción de relaciones sociales

Uno de los aspectos más interesantes del cultivo de huertas en la Taha es su potencial como elemento de formación y cohesión de vínculos sociales entre sus habitantes (Reyes *et. al*, 2012). La vida hortelana y lo que de ella se deriva —semillas, trabajo, alimentos— articula una compleja y vasta red de relaciones sociales que difícilmente podrían tejerse fuera de este contexto. Los vecinos de la Taha pasan mucho tiempo hablando de sus cultivos, intercambiando semillas, experiencias y remedios sobre plagas, regalando y recibiendo hortalizas y frutas. El día a día de los pueblos pivota en buena medida en torno a las huertas, espacios liminales que, sin dejar de poseer un carácter indiscutiblemente privado y hasta íntimo, sirven sin embargo de escaparate público a través del cual se fraguan relaciones, afectos y competencias, basadas tanto en la lógica del intercambio como en la de la reciprocidad. Intercambios y dones se mezclan a través de las huertas y, en ocasiones, se confunden, sirviendo de puente entre los individuos. Si los primeros surgen de intereses concretos de unos y otros (Temple, 2003) —necesidad de adquirir determinados bienes o de conseguir determinados servicios—, los segundos se rigen por la lógica del don (Godelier, 1998; Mauss, 2009; Sahlins, 1974; Godbout, 1992), en la cual

el acto de donar no es un ejercicio de cálculo basado en la utilidad individual sino en el honor y el prestigio de quien dona (Mauss, 2009); esta lógica crea en la Alpujarra lazos en los que la producción se integra como parte de la propia dinámica de la reciprocidad. Dar, recibir y devolver, se convierten en producir-para-dar, consumir-para-recibir y producir-para-volver a dar (Temple, 2000). Así, la circulación de los regalos se instaura junto a la producción económica como una dinámica habitual y asumida de la vida de los pueblos.

En las tierras de la Alta Alpujarra, el don ha sido siempre una constante en la vida cotidiana de sus habitantes:

“En Fondales siempre teníamos en la puerta de la casa cestas de verduras que los vecinos nos regalaban; nos daban leche para la niña, nos invitaban a sus casas.”

(Natalia, 50-55 años, 2012)

Todos los que llegaron a la Alpujarra en los años 80 vivieron con estupor esta prodigalidad de sus vecinos, prodigalidad que aún hoy sigue sorprendiendo a los recién llegados y que contrasta con la reserva que, sin embargo, encuentran en otros ámbitos. Los mismos que llenaban las despensas de los primeros “pelúos” a su llegada eran los que los ignoraban luego en las reuniones de regantes y cuestionaban su conocimiento y su forma de vida. En la Taha, la desconfianza ha convivido con la reciprocidad durante más de tres décadas, y en la actualidad la dinámica no parece haber cambiado demasiado, aunque cierto es que a todo se acaba uno acostumbrando, y que la presencia de forasteros no despierta ya las sospechas que despertaba en el pasado.

Aun hoy en día, inmersos plenamente en la sociedad del beneficio y la lógica de mercado, no es fácil visitar la huerta de un alpujarreño sin salir de ella con una bolsa de cerezas o de nueces, un puñado de habichuelas, una calabaza o unos cuantos pimientos. Cualquier amigo de la casa es impelido por el anfitrión a llevarse unos tomates o unos melocotones. Si este tiene bodega propia y es amante de los licores, algo muy común en las casas, tampoco faltará la cata de mosto casero, de pacharán o de *chapurreau* —vino joven cortado con algún licor más fuerte, normalmente anís—. Y si el visitante, abrumado por tanta hospitalidad, pretende corresponder tímidamente en una segunda visita con cualquier detalle —unos dulces, una fotografía del huerto o del hortelano— la prodigalidad se desencadenará irremediablemente, obligándole a aceptar huevos, botellas de vino, semillas de lechuga del terreno... Cualquier cosa sobre la que haya manifestado someramente su interés. De esta manera, al agasajado le queda siempre la incómoda sensación de la deuda, tanto más aguda cuanto menos estrecho es el lazo que lo une al donante, mientras que a este le queda la satisfacción del prestigio y la tranquilidad de sentirse, en cierto modo, superior al otro.

Esta consideración de la huerta como espacio propicio para la reciprocidad pero no para el intercambio no es nada nuevo para los alpujarreños; la huerta parece haber escapado en buena medida a la lógica del mercado, incluso en la época en la que “se vivía del campo” y los alpujarreños vendían fuera sus productos:

“Vender, la hortaliza no se vendía, porque la hortaliza la echábamos solo para nosotros, pal gasto, y si había que dar algo a algún amigo o familiar.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

La expresión “si había que dar algo” no es baladí en el asunto que nos ocupa. La ley del don es en este contexto una norma tan poderosa que no necesita ser escrita para asumirse como obligatoria. Como todo lo que realmente rige los comportamientos cotidianos de los individuos, ni se explica ni se explicita. Se trata de un conocimiento, diría Geertz, de “sentido común” (Geertz, 1998), de un código que todos saben necesario e ineludible, aunque puedan luego interpretarlo con matices distintos y adaptarlo a sus historias y circunstancias personales. Así, el que tiene una gran extensión de tierra cultivada, largas hileras de tomates y habichuelas, será lógicamente más generoso que el que solo posee un bancal diminuto; ambos, en cualquier caso, se sentirán en la obligación de ofrecer.

Tal vez por haber estado libre de la pesada carga del rendimiento económico, la huerta ha podido resistir los embates del libre mercado con más éxito que el resto de explotaciones agrícolas, y en pleno siglo XXI sigue gozando de buena salud y suministrando alimentos a las mesas de los alpujarreños y de sus amigos y familiares.

Las conjeturas sobre a quién se regala o no varían según las preferencias, el carácter y la red social de cada individuo, pero en líneas generales parece evidente que los primeros en recibir los dones de la huerta son los familiares más directos, hijos, hermanos o compadres, y en segundo lugar los amigos o vecinos con los que se tiene “algún compromiso”. Sebastián, por ejemplo, viudo desde hace años, siempre le lleva algo del huerto a su vecina, en respuesta a los guisos que ella le prepara para que coma caliente:

“A esa no tengo con qué pagarle por muchos pimientos que le dé, (...) pero a los demás no porque, ¿es que me ha dao a mí alguien algo para que yo les tenga que regalar *ná*?”

(Sebastián, 70-75 años, 2012)

Si, después de cumplir con la familia y los compromisos, sigue quedando cosecha al final del verano, esta se ofrece a los forasteros, siempre que estos sean conocidos y de confianza. Durante buena parte del año existe en la Taha una nada desdeñable actividad recolectora por parte de neorrurales que consiguen en los campos de vecinos y conocidos una interesante cosecha de tomates, pimientos, castañas, higos, nueces o aceitunas, la cual, de otra forma, serviría de alimento únicamente a la fauna de los alrededores. Esta actividad recolectora es independiente de que la persona en cuestión tenga su propia huerta, la cual, si es pequeña, no será capaz de cubrir las necesidades para el invierno. Pero lo más interesante de esta dinámica es que los mismos que buscan fuera determinados frutos son a su vez donadores de los propios, demostrando que la lógica de la reciprocidad poco tiene que ver con el beneficio individual del que nos hablan los postulados del liberalismo económico:

“Normalmente el vecino, cuando ya ha venido toda la familia y ha arramblao, me viene y me dice: ¿quieres tomates? Entonces siempre bajo y me llevo también para hacer conservas. Es que (...) con el huerto tienes que ir guardando tomates para que se maduren, y es una pringada, entonces hacer dos kilos de tomates con conserva pues no; yo cuando hago, hago mogollón, y sacas diez botes o los que sea. Entonces, estos tomates, *que si le doy a la vecina*, que si tal, que si cual, que si el gazpachito... pues de aquí he sacado diez botes de tomate, del huerto. Pero cuando pase ahora esto, me traigo una caja o dos cajas del vecino, y entonces es cuando me pongo en serio a hacer conserva de tomate.”

(Fernando, 50-55 años, 2012)

Precisamente porque los alpujarreños son cumplidores y generosos en lo que a sus huertas y sus campos se refiere, también son profundamente susceptibles cuando se coge algo que no ha sido ofrecido. Son muchos los que se irritan con los que ellos llaman “domingueros”, visitantes ocasionales de las ciudades que “se creen que las manzanas crecen solas”⁴. Las expediciones urbanas en busca de castañas o cerezas son enérgicamente desaprobadas por la comunidad local, aun cuando estas se hagan en campos cuyos propietarios no tienen ninguna intención de recoger el fruto. En la Alpujarra, cada pedazo de tierra, aun el más abandonado, tiene dueño, y está asumido que para tomar algo de lo que hay en ella, sean castañas, nueces o leña, hay que pedirlo primero. Es justamente este carácter privado el que hace del don una herramienta tan poderosa de redistribución.

Pero los productos de la huerta no son los únicos dones que circulan alrededor de ella, aunque sean los más valorados por parte de los alpujarreños: la fuerza de trabajo, las semillas, la tierra, el agua y, cómo no, los saberes, fluyen de mano en mano y de boca en boca en el circuito inagotable de la reciprocidad, como veremos a continuación, con tanta o más vitalidad que los tomates.

La ayuda en el campo y el trabajo colectivo

En la Alpujarra, como en tantas otras zonas campesinas, el intercambio de mano de obra ha sido habitual para sacar adelante las tareas agrícolas más pesadas. El *tornapeón* es la forma en que los alpujarreños nombran a este trueque que Germán, un hortelano “retornado”, explica de la siguiente manera:

“Trabajábamos entre los vecinos con una cosa que se llama tornapeón, no sé si sabes lo que es: yo te ayudo a ti y tú a mí; entonces no existía el dinero con la importancia que se le da ahora. También era necesario, evidentemente, porque tenías que pagar cosas y demás, pero ahora es todo a base de dinero. Que es una de las cosas, por ejemplo, que a nosotros nos ha hecho venirnos a la Alpujarra.”

(Germán, 40-45 años, 2012)

4. Carlos, 65-70 años, 2011

En efecto, el tornapeón surge de la necesidad de las familias alpujarreñas de llevar a cabo las labores del campo más pesadas sin tener que recurrir al pago de un salario. No podemos estar seguros de si es la falta de poder adquisitivo la que desencadena la búsqueda de alternativas no monetarias, o si, por el contrario, en una sociedad donde predominaban el trueque y el don, el tornapeón era una forma de relación naturalizada que fue perdiendo prestigio a medida que las relaciones de intercambio se mercantizaron (de ahí que se explique hoy en día como una consecuencia de “no tener dinero”). Lo que sí es seguro es que, en la medida en que este poder adquisitivo aumenta y la cantidad de propietarios y agricultores jóvenes disminuye, el tornapeón se hace menos presente. En la Taha son pocos los que siguen valiéndose del mismo en la actualidad, pero aquellos que cuentan con familiares o amigos de confianza lo adoptan en momentos puntuales del año, sobre todo si las labores en cuestión se realizan a la manera “antigua”, ya sea por imposibilidad de usar maquinaria en el terreno, ya porque el hortelano no sea partidario de la misma. Es el caso de algunos agricultores que prefieren el tradicional arado con mulos al motocultor.

En cualquier caso, en la actualidad esta forma de intercambio parece tener más éxito entre los neorrurales que entre los propios locales. Si los hortelanos veteranos prefieren aprovechar las visitas o las vacaciones de los hijos para completar las faenas más duras —estercolar, remover la tierra o hacer los caballones—, los llegados de otros lugares, con un núcleo familiar más reducido y disperso y, sobre todo, basado en unos vínculos diferentes, se apoyan en amigos y vecinos y a menudo forman con ellos algo así como cuadrillas o equipos de trabajo que, de manera espontánea, se reúnen para colaborar en tareas que son de interés común. Así, se da el caso de algunos jóvenes agricultores que se ayudan mutuamente cuando tienen que preparar la tierra de su huerta, o de conocidos que trabajan juntos para sacar y limpiar la miel de sus colmenas o para podar sus árboles.

En ocasiones, lo que se organiza es una convocatoria abierta para cosechar centeno, sembrar garbanzos o recoger aceituna en las tierras de alguno de los participantes, o incluso en las de algún tercero para el que se trabaja en un régimen de aparcería, entregándole una parte de la cosecha y repartiendo el resto entre los trabajadores. Estas jornadas suelen convertirse en un acontecimiento casi lúdico, donde la comida que se comparte y los momentos de ocio son tan importantes como el trabajo en sí. Claro está que la extensión de campo que se trabaja y la intensidad de las tareas que se realizan son bastante menores de aquellas a las que está acostumbrado un alpujarreño. Tampoco existe la presión de la necesidad: si la cosecha fracasa, todos comerán igualmente. De esta forma, el trabajo se convierte en una oportunidad de aprender, conocerse y compartir, ofreciendo cada uno lo que sabe en la medida de sus posibilidades.

Las semillas

Si la edad y las circunstancias familiares de los paisanos hacen que el intercambio de fuerza de trabajo entre los mismos no goce, como hemos visto, de gran popularidad en la actualidad, mucho más viva sigue estando entre ellos, sin embargo, la circulación de semillas.

El intercambio de semillas y de plantones, sin gozar del prestigio de los productos de la huerta, cuenta sin embargo con un importante número de seguidores. Considerarlos como un don en el sentido clásico es tal vez inexacto, ya que se trata de bienes que suelen ser solicitados por el “donado” y pocas veces cedidos espontáneamente por el “donador”, que no los ve como un regalo y de los cuales, por tanto, no espera obtener un vínculo ni un prestigio social. No obstante, la intensa circulación a la que se ven sometidos y las redes que acaban generando hacen que resulte necesario tenerlos en cuenta como elementos que cohesionan las relaciones humanas en la Taha y que se nutren a su vez de las mismas.

Muchos de los que han hecho su huerto por primera vez dicen no haber comprado ni una sola semilla gracias a la generosidad de amigos y vecinos. Un hortelano novato recurrir con frecuencia a las almácigas de algún conocido para iniciar los primeros experimentos, pero incluso en el caso de un veterano que se ocupe de apartar y conservar sus propias semillas cada año —algo bastante frecuente entre los lugareños—, siempre existe la posibilidad de un accidente que haga que se pierda la simiente, de un descuido que retrase demasiado los planteles o de una helada imprevista de última hora —los pueblos más altos del municipio han visto caer las últimas nevadas en el mes de mayo— que acabe con los brotes jóvenes. En estos casos, la posibilidad de contar con hortelanos que puedan suministrar las semillas o las plantas que necesitamos es fundamental para que nuestro huerto sea lo que queremos que sea. Ciertamente es que siempre podemos recurrir al puesto de la plaza de Pitres los viernes, o al almacén en Órgiva o a *Bolívar* en Granada, algo que, por otra parte, casi todos hacen. Pero lo que normalmente funciona es la alternancia de variedades compradas en viveros y tiendas de productos agrícolas con otras del terreno, guardadas por uno mismo o, en su defecto, donadas por algún conocido.

Tanto locales como neorrurales suelen tener sus propias redes a las que recurrir en caso de necesidad, redes que normalmente no coinciden entre sí pero que en ocasiones llegan a confluir en determinados individuos, las figuras-puente. Estos, asiduos de unos y otros ambientes, socialmente valorados en ambos, facilitan este trasvase de semillas igual que propician, como veremos más adelante, el de conocimientos. Bernardo, uno de los hortelanos locales y figura-puente, me explicaba así cómo habían llegado a su finca distintas variedades de pimientos de la mano de otro de los “líderes”, esta vez del lado neorrural:

“Me trajo Julio y los puse, porque es un pimiento de comer mu bueno. (...) Esos otros los hemos criado nosotros, no sé quién me dio a mí el pimiento y la almáciga, se llevó el Julio para abajo y me trajo unos pocos, porque allí en lo suyo se crían antes.”

(Bernardo, 65-70 años, 2012)

De esta manera, sin llegar a realizar necesariamente un trabajo conjunto —cada hortelano sigue sembrando solo y cuidando solo de sus plantas—, la conservación y/o introducción de muchas de estas variedades se convierte en una labor colectiva donde cada individuo contribuye a reforzar o a mejorar el proceso. Si se está en contacto con hortelanos de distintos pueblos, tanto mejor, ya que se aprovecha la diferencia de pisos altitudinales entre unos y otros para obtener antes la almáciga. Así, si un día el bote de las semillas de tomate se pierde o alguien lo tira por error, lo que en otras circunstancias podría resultar una catástrofe no deja de ser una molestia más si se cuenta con el respaldo del resto de hortelanos que poseen las variedades que interesan al afectado, variedades que en muchos casos habrán sido donadas por él mismo. Un tipo de semilla, igual que un conocimiento, tendrá más posibilidades de persistir cuanto mayor sea su capacidad para extenderse y alcanzar distintas huertas y distintos pensamientos.

Pero no todos los hortelanos, claro está, buscan ni intercambian el mismo tipo de simiente: aquí, los conceptos de variedad local, ecológica o transgénica se mueven por los resbaladizos terrenos de la ambigüedad. Si para los paisanos, lo local, lo ecológico y lo transgénico suele confundirse y mezclarse sin originar por ello especiales conflictos ni debate moral, los neorrurales lo tienen bastante más en cuenta a la hora de buscar y pedir semillas. Como consecuencia de ello, en los dos últimos años un grupo de vecinos de la zona —todos hortelanos y llegados de fuera, algunos recientemente, otros con más de 30 años en el territorio— han iniciado lo que ellos llaman un banco de semillas libres de transgénicos, que viene a ser como un fondo común de abastecimiento. La idea no es tanto la de buscar y conservar variedades del lugar como la de establecer de manera algo más sistemática un espacio de recolección e intercambio de semillas de procedencia “fiable”, es decir, aquellas que hayan sido adquiridas en establecimientos de agricultura ecológica o que se consideren variedades no modificadas genéticamente: así, en el banco de semillas, un tomate catalán puede convivir con uno de la Alpujarra y otro de Arizona. Lo que importa, sostienen los precursores, no es la procedencia sino la calidad de la semilla, entendiendo la misma no desde el prisma de la productividad sino del de la salud.

Para algunos, el motivo último del banco de semillas trasciende el tema de lo saludable: “La idea es crear hilos de conexión entre las personas: si no nos conocemos, ¿cómo vamos a crear un vivero de especies?” sostiene uno de los principales implicados. Y en efecto, la iniciativa, de vida aún breve y poco consolidada, ha servido sin embargo para que hortelanos de Ferreñola, Mecina, Capilerilla o Pórtugos entren en contacto y empiecen a intercambiar impresiones y proyectos además de semillas y plántulas. Durante los meses de abril y mayo, semillas y plantones se han regalado desde un pequeño puesto de la plaza, provocando el desconcierto inicial de locales y extranjeros, que, sorprendidos por el contexto y la gratuidad del ofrecimiento, se han mostrado a veces recelosos de aceptarlo sin más, o han preferido esperar a volver con semillas propias que dar a cambio de las que les

eran ofrecidas. El éxito entre los hortelanos no locales ha sido rotundo, mientras que son muy pocos los paisanos de más edad que se han sumado a la iniciativa, sea como donantes o como receptores. No ha faltado, no obstante, algún curioso —o curiosa— que se detenga a preguntar y se lleve algunas tomateras a casa, “para probar”.

Esta nueva fórmula de intercambio y mantenimiento de semillas abre en el panorama de la Taha nuevas posibilidades tanto para las huertas como para las personas que las cuidan. Se empieza a hablar de venta local de excedentes. Se reflexiona en grupo sobre lo que es local, híbrido y transgénico, lo que es saludable, lo que conviene potenciar en el territorio y lo que no. Se abre el espacio para ofrecer o pedir ayuda a otros en determinadas labores. Se plantean nuevas posibilidades de trabajo colectivo. En definitiva, se estrechan los lazos y se construye algo más de comunidad.

La tierra

A diferencia de lo que ocurre con los productos de la huerta, la tierra es en toda la Alpujarra un bien que, por ser extremadamente valioso, difícilmente es ofrecido libre y gratuitamente por parte de su legítimo dueño. Si las semillas carecen para la mayoría de los paisanos del valor necesario para ser consideradas regalos, la tierra, precisamente por poseerlo, es impensable como tal. Su transferencia está sujeta a las normas de la herencia y el parentesco; regalar un pedazo de tierra, por pequeño y escarpado que sea, no es como regalar un kilo de manzanas o una caja de lechugas; de hacerlo, se quebrantarían normas culturales que son la base de la sociedad alpujarreña. Precisamente por eso, la tierra no se regala en la Taha pero, debido a la coyuntura socioeconómica de las cuatro últimas décadas, sí se dona de manera temporal, a veces indefinida, a amigos o conocidos que estén dispuestos a trabajarla.

En la Alpujarra la tierra ha sido históricamente sinónimo de riqueza y buena posición social, al menos hasta que en los años 70 el fenómeno de la emigración la desbancara de su podio como principal —y en muchos casos única— fuente de ingresos. La escasez de brazos y la holgura de tierras hicieron desaparecer en esta época su consideración como bien limitado; la cantidad de tierras disponibles seguía siendo la misma, pero como no había escasez de ella para su uso, se empezó a considerar que sobraban (Navarro, 1979: 98). Y en efecto, son mayoría las tierras de cultivo que permanecen abandonadas en toda la Alpujarra⁵. En el caso concreto de la Taha, la desactivación prácticamente absoluta de la economía ligada al sector agrícola ha hecho que muchos de los antiguos emigrantes que adquirieron tierras con los ahorros conseguidos en su periplo exterior, se encuentren de pronto con una carga de trabajo que no pueden asumir, ni física ni económicamente. La huerta permanece como el único reducto de la antigua actividad agraria, pero “el campo” se pierde y sus propietarios asisten impotentes y cansados a su derrumbe. Esta preocupa-

5. Según los datos del SIMA para el 2012, la superficie cultivada en el municipio de la Taha era de 195 Has para un territorio de 2.500 Has. Para el vecino pueblo de Pórtugos las cifras son aún más reducidas, calculándose 60 Ha de cultivos en un territorio de 2.000.

ción por el abandono —no olvidemos que para un alpujarreño un espacio cuidado es un espacio cultivado— junto a la disminución relativa del valor de la tierra como tal, ha dado pie a la aparición de préstamos de tierras a personas interesadas en cultivarlas. Ciertamente, no se trata de una cesión desinteresada sino más bien el inicio de una relación de simbiosis. Si el donatario consigue de forma gratuita una tierra en la que sembrar sus hortalizas, el donante recibe a cambio el mantenimiento igualmente gratuito de su *labor* —en la que normalmente quedan algunos almendros, olivos o frutales que el nuevo hortelano se compromete a cuidar—, así como el pago de los derechos de agua.

Muchas huertas de neorrurales se han iniciado de esta manera en la Taha: los recién llegados no compran enseguida su propia tierra —aunque acaban haciéndolo al cabo de unos años, si deciden instalarse de forma permanente en el territorio—, pero quieren probar la experiencia de la agricultura de autoconsumo. Preguntando a vecinos y conocidos entran en contacto con algún local que cuenta con tierra de sobra pero que no tiene posibilidad de mantenerla debido a su avanzada edad y a que los hijos, en Granada o Barcelona, no disponen del tiempo para ocuparse de la misma. Si el solicitante de la tierra se muestra trabajador y digno de confianza, la cesión se realizará sin mayores inconvenientes, con gran satisfacción por ambas partes.

También suele ocurrir que en ocasiones, un mismo paisano con tierras pida a otro las suyas: puede ser que el que las pide tenga una edad avanzada y su labor le quede muy alejada de la casa; de esta forma, podrá vigilar sus tomates desde la puerta, mientras que el vecino en cuestión tendrá garantizado el cuidado de la parcela. Pero también puede ser que el bancal le interese por orientación, dimensiones, altitud o disponibilidad de agua. En cualquier caso, si la tierra en cuestión permanece baldía y no hay ninguna animadversión anterior entre ambos, el traspaso está garantizado.

Una tercera posibilidad de traspaso de tierra la encontramos entre los mismos neorrurales, si bien se trata de un caso menos frecuente debido a que la disponibilidad de tierras por parte de los mismos es mucho más limitada y, por otra parte, excepto contadas ocasiones, la mayoría de ellos cuentan aún con la edad y la disponibilidad necesarias para hacerse cargo de sus propiedades. Ocurre, no obstante, que vecinos que pasan fuera largas temporadas —muchos trabajan estacionalmente en sus países de origen o tienen propiedades o familia de la que deben ocuparse— buscan a gente que quiera quedarse en su cortijo durante algunos meses.

Se da por último el caso de algún extranjero con poder adquisitivo que durante los años de la última bonanza económica compró una tierra o un cortijo y descubrió luego que no le era posible mantenerlo por circunstancias personales o profesionales. En este caso, la tierra en cuestión no se cede, sino que se alquila a algún vecino o amigo, extranjero también, que esté interesado en tener su propio huerto. A diferencia de los supuestos anteriores, en este caso la tierra vuelve a recuperar un valor de mercado para ambas partes, y entra en juego, por tanto, la lógica del mismo.

Pero al margen de este último supuesto, excepcional sin duda en el contexto alpujareño, lo que parece claro es que desde hace 30 años la tierra ha entrado tímidamente en el circuito de los dones. Esto solo es posible cuando su valoración en otras esferas, fundamentalmente la económica, disminuye, y siempre que el dueño de la propiedad conserve la posibilidad de recibir de vuelta lo prestado en el momento en que lo solicite. Se trata, pues, de una donación con fecha de caducidad: la herencia y la posibilidad de la venta planean siempre sobre la misma; de hecho, no es raro que lo primero que intenten los propietarios sea vender la tierra en cuestión a la persona a la que se la han cedido —normalmente por un precio que sobrepasa la lógica del momento y las posibilidades reales de los potenciales compradores—. En espera del comprador ideal, la tierra queda en manos de quien tiene energía e interés en trabajarla, y las laderas de la montaña recuperan, mientras tanto, algo más de su verdor característico.

Los saberes

¿Podemos considerar los saberes en torno a la huerta como un elemento más de este circuito de bienes que pasan de mano en mano, mirarlos desde el prisma de la reciprocidad o el intercambio? Digamos que sí y no, y que depende. Sabemos que el conocimiento ha sido a lo largo de la historia de los pueblos un arma poderosa con la que atacar o defenderse del enemigo. Tal y como veremos con más detalle en capítulos posteriores, el conocimiento se comparte pero también se protege; su difusión se limita a aquellos que son de la confianza del transmisor, y su ocultación responde a normas basadas en la lógica del poder tanto como en la del don. En la Taha, esto se hace evidente en la gestión del agua durante épocas de escasez, cuando el conocimiento de los códigos, las técnicas y el territorio se manifiesta indispensable para delimitar los propios derechos sin inmiscuirse en los ajenos. En ocasiones también se pone de manifiesto en las huertas: hay hortelanos que guardan como oro en paño su secreto para tener los pimientos más grandes de todo el municipio y que se niegan ferozmente a compartirlo con nadie más. El saber es valioso, y como elemento valioso, merece ser protegido y controlado.

En la Taha ocurre, sin embargo, que el conocimiento, a la vez que se protege, muestra una natural tendencia a compartirse, a intercambiarse y a ponerse en común. A todos nos gusta contar lo que sabemos, ya sea por ayudar a otro, por tener algo de lo que hablar o por puro afán de exhibirnos. En este sentido sí nos atreveremos a hablar del saber como de un objeto más de reciprocidad positiva; un elemento que, al igual que las semillas, circula de manera casi imperceptible, espontánea y constante, creando vínculos entre los individuos.

En aldeas pequeñas como las de la Taha, donde el tiempo rara vez apremia y siempre hay en la plaza o en el camino alguien con quien detenerse a charlar, las conversaciones discurren sin prisa por los vericuetos de lo cotidiano, de la rutina tranquila y las dificultades diarias de unos y otros. En ellas, los conocimientos agrícolas, los consejos y las ex-

perencias sobre la propia huerta son uno de los temas preferidos por los conversadores. Una hortelana afincada en la zona cuenta cómo surge esa oportunidad de la pregunta, la charla y el intercambio:

“Con gente así te puedes pasar horas y horas hablando; sales a lo mejor en verano a tomar el fresco por la tarde, que está ahí súper-tranquilo; en verano aquí la gente sale a la calle, se pone sus sillas en la calle, puedes ir a cualquiera y preguntarle. Y entonces ya cuando se empieza la conversación pues empiezas a intercambiar las experiencias tuyas y las suyas. Te explican lo que ellos hacen, ¿no? Y también escuchan la experiencia que tú tienes.”

(Teresa, 50-55 años, 2012)

En las conversaciones de unos y otros la huerta ocupa siempre un lugar preeminente: la escasez de agua, las enfermedades de las plantas, el momento de siembra, las nuevas especies o las variedades mejor adaptadas al terreno, son cuestiones que preocupan a todos los hortelanos —a veces incluso a los que no lo son—. Muchos reciben con agrado cualquier consejo; otros simplemente gustan de darlos. Entre ellos, los saberes fluyen y se recrean conformando las huertas y las afectividades de los habitantes del municipio.

Cuanto más intenso sea este intercambio, tanto más estrechos serán los lazos que se creen a partir del mismo. Por ser un tema de interés común y siempre de actualidad en los pueblos de la Taha, es frecuente que los que lo comparten, si no lo tenían ya, acaben gozando de un trato de confianza mutua —cuando no de auténtica amistad—, vínculo este de importancia vital en la pequeña sociedad local. Pero también puede darse el caso de que este intercambio desemboque en la generación de un conflicto o abra una brecha, si no se admiten las premisas del otro:

“Yo soy la antiveneno allá donde voy. Lo primero que yo hablo con ellos es eso, que nosotros nunca usamos pesticidas, nunca usamos abonos químicos, preparamos la tierra a la manera tradicional. (...) Hay gente que lo sigue haciendo así, a pesar de que la mayoría de la gente mayor está ya acostumbrada a utilizar los químicos.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

El choque entre prácticas hortelanas distintas desencadena en ocasiones auténticas hostilidades, con tanta intensidad como puedan hacerlo los conflictos por la tierra o por el agua; el intento de “conversión” por parte de unos u otros rara vez es bien aceptado. Pero si surge el diálogo, entonces la comunicación puede ser un puente para este trasvase de conocimientos. Si se admiten los consejos, eso quiere decir que la persona que los da goza de la autoridad del saber y de nuestra confianza; se le ofrece la oportunidad de dar lo que sabe al tiempo que se le da el propio conocimiento. El intercambio, no obstante, rara vez resulta simétrico. Hay relaciones que se construyen sobre la premisa de un sentido único: los locales tienden a repartir consejos mientras que los neorrurales tienden a pedirlos; los padres transmiten el saber a sus hijos. Pero debajo de esta asimetría subyacen otras formas de intercambio, que hacen que, de una manera u otra, ambos acaben adop-

tando los papeles tanto de donante como de receptor. Sobre la transmisión y la herencia del saber agroecológico hablaremos con más detenimiento en el capítulo 6.

Un espacio privado que construye un mundo colectivo

Todos los ejemplos tratados hasta el momento, sean relativos a tomates, semillas, tierras, conocimientos o fuerza de trabajo tienen, recordémoslo, algo muy poderoso en común para el tema que nos ocupa: todos ellos son, en definitiva, elementos que sirven para crear redes y, por lo tanto, relaciones entre los individuos. Tanto el gesto de regalar una lechuga como el de ceder una tierra, recibir unas semillas, ofrecer un consejo o ayudar a arar un campo, crean vínculos entre las personas que habitan el territorio, no importa su procedencia ni su credo. Si las fiestas y los ritos han sido tradicionalmente los elementos de cohesión e identidad de una comunidad, en lugares como la Taha, donde la globalización ha reunido en pocos kilómetros cuadrados a docenas de nacionalidades, lenguas y creencias diferentes, los elementos de unión han de ser por fuerza distintos. Aquí, las huertas y todo lo que gira alrededor de ellas se convierte en excusa para acercarse al otro, para indagar, para proponer, apareciendo como un espacio privilegiado para el desarrollo de las relaciones sociales (Reyes et. *al*, 2012).

Las relaciones que se originan de este modo, regidas por la reciprocidad, la colaboración y el reconocimiento mutuo, no están sin embargo exentas de conflicto o competencia. Si, por un lado, no hay que pelear o negociar, como en el caso del agua, lo que es justo para todos, ni tampoco defender lo que legítimamente nos pertenece —que, en nuestro caso, ya está defendido por la ley sagrada de la propiedad privada—, por el otro, los dones no correspondidos, las diferencias de prácticas y el mismo afán competitivo puede conducir a terrenos donde la fraternidad se torna hostilidad. Toda forma de relación tiene dos caras, y la reciprocidad que predomina en las huertas no es una excepción⁶.

Reconozcamos, no obstante, que en la Alpujarra actual nadie mata ni muere por una tierra, y los conflictos en torno a las huertas llegan como mucho a retirar el saludo al vecino. La huerta es un contexto donde predomina el don, pero esto es posible precisamente por su carácter privado —de ser un bien colectivo el don en sí carecería de sentido, como ocurre con el agua—. Paradójicamente, es desde este espacio privado desde donde se sientan las bases de lo colectivo, “se crea comunidad”. Así, la reciprocidad (con sus asimetrías, sus competencias y sus conflictos) promueve, de algún modo, lo común (Ruiz, 2012).

No podemos desdeñar la contribución de este tipo de lazos a la capacidad de negociación y cooperación de la sociedad local. Los seres humanos aprendemos a convivir y a cooperar cuando se ofrecen los espacios y contextos oportunos para hacerlo, y la vida en torno a la huerta, desmintiendo el aparente individualismo de los hortelanos, ofrece un contexto ex-

6. Navarro habla de la animadversión que, a veces con desenlaces violentos, ha existido en torno a la tierra en toda la Alpujarra, contando la historia de un asesinato en el pueblo de Mecina-Bombarón que tuvo lugar en el siglo pasado por motivo de la posesión de unas tierras. (Navarro, 1979)

tremadamente valioso para ello. Siempre es más fácil trabajar junto a quien conocemos y respetar a quien nos ha regalado. De esta manera, la tensión entre lo individual y lo colectivo acaba fraguando en una dinámica donde gestión comunitaria, negociación, reciprocidad e intercambio se entretajan y, en ocasiones, se oponen, pero nunca llegan a excluirse.

La “vuelta a la naturaleza”: cuidado de la tierra y creación de lazos comunitarios

A pesar de la reducida extensión de su territorio y de sus poco más de 800 habitantes, en el pequeño microcosmos de la Taha tienen cabida tanto los paisanos cuya ascendencia en la zona se remonta a varias generaciones como los residentes llegados de lugares bien distantes de las montañas de Sierra Nevada. La variabilidad de nacionalidades, culturas y religiones es entre estos últimos mucho mayor que entre las familias de los locales, y, sin embargo —o tal vez precisamente por eso— una buena parte de estos recién llegados es la que más empeño ha puesto en la construcción de los lazos comunitarios.

El sentimiento colectivo que mueve a muchos de los residentes en la Taha surgió ya con fuerza a la llegada de la primera oleada de inmigrantes, en los 80 y principios de los 90. En esta primera época, la vida era dura para muchos de los recién llegados que, sin apenas medios materiales pero con toda la energía e ilusión de la juventud, empezaban a construir sus casas y a restaurar los cortijos que habían comprado con sus pocos ahorros; en estas circunstancias, la ayuda de otras manos era fundamental para salir adelante, y el encontrar a gente que se hallaba en una situación parecida fraguó velozmente los vínculos de confianza que con los lugareños resultaban tan complicados:

“Primeramente cuando hemos llegado, yo y otra gente, para ayudar a construir nuestras casas, para limpiar acequias y tal, sí hemos trabajado un poco juntos, pero luego cuando se terminó la casa y tal ya no... el interés era más individual, ya no era el primer ímpetu. Ahora cada uno de nosotros está en lo suyo y no se interesa mucho por lo que hacen los otros.”

(Bárbara, 75-80 años, 2012)

La idea de crear una escuela libre para los niños, el interés por la música, los títeres o el teatro, el gusto por determinado tipo de fiestas, sirvió, junto con el gusto por vivir “cerca de la naturaleza” como aglutinante para un conjunto de individuos procedentes de lugares distintos pero que llegaban con unas ganas inmensas de compartir y de crear una forma nueva de trabajar y de relacionarse. Los que llevan más tiempo en la zona suelen dar una visión pesimista del presente argumentando que, una vez conquistadas las comodidades domésticas, cada uno ha ido replegándose y alejándose de lo colectivo, y tienen sin duda su parte de razón. Lo que resulta innegable, en cualquier caso, es que iniciativas de este tipo siguen surgiendo en la Taha, siempre de la mano de nuevos recién llegados. El interés por esta manera de organización es indudable entre la nueva generación de forasteros que desde hace 4 ó 5 años viene instalándose en la zona. Este interés por fraguar vínculos en torno al trabajo de la tierra surge en muchas ocasiones de experiencias ante-

riores de organización comunitaria: estancias de voluntariado o *woofer*⁷ en centros de agricultura ecológica —el proyecto “Baile en el Aire”⁸ es el ejemplo más cercano de este tipo—, participación en huertos urbanos, vivencias en pueblos ocupados del norte de la península o proyectos de vida “en comunidad”. Algunas de estas experiencias se ubican en contextos muy alejados de la Taha, tanto geográfica como culturalmente:

“When I came to live here my dream has been to find a group of people to work on the land ecologically. (...) When I was working in California there was a big group about us all working together because we were growing vegetables maybe of nearly 5 acres, huge! (...) So I had a lot to learn and when I was working with this group of people at California I learnt a lot and I enjoyed it. I would love to find a group of people here that I can work with, that is what I’d love to do.”

(Mary, 2012)

Hablamos, pues, de personas que ya han experimentado las dificultades de la organización colectiva de la vida cotidiana, que tienen experiencia en el trabajo en equipo, en la negociación y en la resolución de conflictos y, sobre todo, que creen en esta forma de vida como la más ética, coherente o enriquecedora que puede adoptarse. Todos ellos, en mayor o menor medida, buscan en la Taha una continuidad para su universo de valores.

Merece la pena que nos detengamos brevemente en dichos valores, ya que son estos los que realmente explican la potencial cohesión social entre individuos de procedencias tan dispares y los que alientan la creación de vínculos entre los mismos. Las personas se buscan porque se necesitan, pero también porque comparten ideologías, creencias, afectos, símbolos a través de los que se identifican a sí mismos y unos a otros. Ya hemos visto antes que el ideal de “vivir en la naturaleza” o “volver al campo” es la piedra angular de la neorruralidad en la Alpujarra. Pero, ¿de dónde surge y cómo cristaliza en esa búsqueda de comunidad?

Por una parte, encontramos el valor espiritual de la naturaleza como una constante en buena parte de los discursos: la naturaleza como un ente sagrado, protector, generoso y a la vez vulnerable, que a su vez necesita ser reconocido y cuidado. Es la “Madre Naturaleza” la que vela por todos los seres, incluidos los humanos, y por lo tanto es justo que se la corresponda. Nos sentimos en la obligación de cuidar la naturaleza porque nos sentimos cuidados por ella y queremos restituir, agradecer de alguna manera:

7. Los sitios *woofer* son granjas donde se practican actividades agroecológicas, que funcionan gracias a la ayuda temporal de voluntarios que trabajan y aprenden sobre la vida autosuficiente a cambio de alojamiento y comida. La red WWOOF (World Wide Opportunities on Organic Farms) cuenta en el 2014 con 321 granjas en todo el territorio español.

8. “Baile en el Aire” es un centro de actividades culturales y agroecológicas situado en el término municipal de la Taha, cerca de la aldea de Capilerilla. Además de los cursos de danza, yoga y crecimiento personal que propone, el lugar acepta a voluntarios que quieran colaborar en las tareas de mantenimiento del espacio y la huerta; a cambio del trabajo, ofrece a los voluntarios alojamiento en pensión completa. Hablaremos de él y de la influencia que tiene en las dinámicas del saber local en el capítulo 6.

“La naturaleza nunca te va a fallar; aunque te caiga un rayo encima y te mate nunca te va a fallar, porque tú perteneces a la naturaleza, y tú una vez que entiendes cómo va el ciclo... (...) Yo ahora mismo realmente solo confío en la Madre Tierra que es la que me da fuerza para estar siempre bien. (...) Es la única que me da seguridad ahora mismo (...) Yo me siento protegido por la tierra, por poder tocarla así, por estar pisándola.”

(Alberto, 35-40 años, 2012)

El cuidado es, por tanto, una obligación moral para muchos de los que deciden instalarse en pueblos y cortijos de la Taha. Es esta conciencia de recibir y esta necesidad de restitución de lo recibido lo que hace que la reciprocidad aparezca como un ideal hacia el que caminar en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Esto, unido a las nuevas ideologías y corrientes de vida alternativa presentes en el imaginario neorrural —decrecimiento, ecologismo, ecofeminismo— sienta las bases para la creación de las redes sociales que, de manera más o menos consciente, se van tejiendo en el día a día de los pueblos.

Es difícil hacer conjeturas sobre el devenir de los acontecimientos en un futuro a medio plazo, confirmar o desmentir las teorías de algunos sobre modas, novedad, el éxito o el fracaso de semejantes iniciativas; no sabemos si en cuestión de diez años los mismos que ahora se unen para sembrar centeno y recoger la aceituna habrán vuelto a las ciudades, si habrán ganado poder adquisitivo y preferirán hacer las cosas por su cuenta, si sus ansias de cambiar el mundo se habrán quedado por el camino o, por el contrario, si habrán consolidado sus lazos y perfeccionado sus mecanismos de funcionamiento colectivo.

Para el tema que aquí nos ocupa, sin embargo, la mera existencia de fenómenos como el de la neorruralidad en la Alpujarra y su búsqueda, aunque sea de manera siempre efímera e inconclusa, de equilibrios sociales y ecológicos, de vínculos colectivos, constituye un hilo fundamental para comprender el entramado de los saberes locales. En el capítulo 7 veremos cómo se articula este engranaje de lo colectivo desde otra perspectiva, la del agua. Pero antes, avancemos un poco más con el saber hortelano.

5.2. LA HUERTA, LUGAR DE CONOCIMIENTO

Hasta ahora hemos hablado de las huertas como espacios surgidos en el contexto de la vida cotidiana y las relaciones sociales de los habitantes de la Taha, propiciados por la dinámica del don, el intercambio y el acercamiento mutuo, y a su vez impulsores de la misma. Alrededor de las huertas fluye, como hemos visto, la vida. Pero también en ellas, por ellas, surge y se fragua el conocimiento. Es este el aspecto que abordaremos en las próximas páginas, el de la huerta como laboratorio de alquimia en el que el aprendiz de brujo ensaya sus experimentos, pone en práctica sus intuiciones, observa y aprende de sus errores.

5.2.1. Los saberes del hortelano en la Taha: conocimiento, habilidades, valores

Es frecuente en el mundo rural decir de alguien que “sabe de campo” o que “no sabe”, según las competencias que muestre en ciertas tareas relacionadas con trabajos agrícolas. Los que “saben” serán respetados por el resto de hortelanos, consultados con frecuencia por vecinos, amigos e incluso forasteros, y hasta entrevistados por técnicos, estudiosos y periodistas, casi como si se tratase de alguna casta de gurús en vías de extinción. Los saberes que estos expertos deberán atesorar para ser considerados como tales variarán en función de cada lugar concreto y para cada sociedad. Parece, pues, fundamental, en este primer acercamiento a los saberes agroecológicos de la Taha, dilucidar quién es considerado “persona que sabe” en el entorno altoalpujarreño y por qué.

Sobre los conocimientos y habilidades del hortelano

El mundo de las huertas familiares, a pesar de ser un espacio bien delimitado y físicamente reducido, abarca una amplia gama de conocimientos que trascienden con mucho el ámbito territorial del huerto doméstico. Además, el trabajo del huerto comienza mucho antes de la siembra y acaba mucho después de la recolección de la última cosecha. En realidad, se trata de un círculo que no acaba nunca, en el que hay que aprender a jugar con numerosas variables. ¿Cuáles son los aspectos que es necesario dominar para poder cuidarlo?

En primer lugar, el *conocimiento relativo al terreno y al tipo de suelo*, conocimiento que va a condicionar el riego, el tipo de herramientas que se utilizan y la forma de siembra. En la Alpujarra, todo hombre de campo sabe que el terreno del que dispone es más escarpado, más pedregoso y con menos profundidad que en una vega de llanura; esto hace que retenga menos humedad y necesite un riego más frecuente y más protección contra la evaporación. La abundancia de piedras obliga a usar el *mancaje*, que es más picudo, en lugar del amocafre, y las fuertes pendientes hacen del mantenimiento de los bancales un elemento imprescindible para permitir el cultivo.

Hay tierras, claro está, mejores que otras: la identificación de las mismas permitirá al hortelano obtener un rendimiento acorde con su calidad, elegir las variedades más productivas para sembrar y usar el agua justa para que la tierra no se encharque ni se quede seca. Uno de los criterios que parece que pudieron haberse manejado en la asignación del agua a cada tierra en el pasado se basa precisamente en esta calidad —las mejores tierras serían las que habrían recibido mayor asignación de agua—, invirtiendo así en aquellas labores más productivas.

Por último, la orientación de la parcela —que para el huerto será preferiblemente al Sur o al Este— así como los vientos dominantes, serán ambos factores que tener en cuenta a la hora de seleccionar y ubicar los cultivos, así como a la hora de hacer los riegos, que no serán iguales en un espacio de umbría y en uno de solana.

También los *conocimientos meteorológicos* ayudan al agricultor a planificar la siembra de ese año y las faenas agrícolas, así como a establecer el tipo de cultivo que mejor se adapte a las condiciones climáticas existentes. Aunque en la Taha queda tan solo un experto en ca-

bañuelas⁹, son muchos los hortelanos que muestran una sensibilidad especial ante cualquier cambio climático y saben interpretar los códigos meteorológicos que les rodean para predecir los periodos de lluvia, frío o sequía.

En una tierra fuertemente condicionada por las precipitaciones estacionales como la alpujarreña, la cantidad y el tipo de cultivo se ajustarán por fuerza a la cantidad de agua de la que se prevé disponer. Así, si el invierno “ha venido malo”, los paisanos saben que tendrán que limitar la hortaliza, ya que es probable que, cuando medie el verano, no tengan agua para regarla.

Igual de importante es para el agricultor saber cuándo llegan las primeras heladas o las primeras lluvias. La siembra y la cosecha de cada cultivo dependerán de ello: un retraso o un adelanto en las mismas puede dar al traste con todo el trabajo realizado, como bien saben los labradores del lugar:

“Si es que esos se creen... Vienen y no preguntan y oye, es que esto es muy diferente, aquí es que estamos en la sierra, estamos a 1.400 metros, y a 1.400 metros pues no es lo mismo que en la costa (...) y cambia mucho. De Pitres a Capilerilla te varía un grado y pico, y si vas bajando te va variando más, o sea que ya te digo... que es un problema eso. Y lo que es campo así para animales, el forraje y eso, le afecta menos, pero lo que son productos así que necesitan calor, pues no se crían, y la gente se cree que llegan aquí y que van a descubrir el mundo. (...) Que por eso aquí la gente cuando llega su época, siembra. Hombre, tú puedes variar dos o tres días, o cuatro o cinco, porque la temperatura ya va cambiando, pero un mes no.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

Aunque los labradores alpujarreños suelen ser unos buenos conocedores de la meteorología local, son muchos los que en los últimos tiempos se ven sorprendidos por las alteraciones imprevistas del clima: sequías, granizos, nevadas a destiempo. Las previsiones no parecen resultar tan fiables como en el pasado, los inviernos resultan excesivamente cálidos y los veranos, interminables. Las alteraciones climáticas son una constante percibida por todos los hortelanos veteranos, y ante ellas el conocimiento “de toda la vida” se muestra de pronto insuficiente o inadecuado.

El *sistema hidráulico* es uno de los ámbitos capitales del saber agroecológico en toda la Alta Alpujarra. Su complejidad y su papel central en el mantenimiento del socioecosistema alpujarreño merece que le dediquemos un capítulo aparte, pero por ahora nos bastará con mencionarlo como otro de los aspectos fundamentales del saber que afectan directamente al mantenimiento de una huerta.

Y es que todo propietario de un terreno de regadío ha de saber, cuando menos, la cantidad de horas o celemines de agua que son de su propiedad, cuándo le toca su turno de riego,

9. Sistema que han utilizado tradicionalmente las gentes del campo para predecir la climatología de un año a otro y que se basa en la observación de indicadores físicos —la forma de las nubes, dirección del viento, etc— durante los primeros 24 días de agosto. Con una componente marcadamente local, su dinámica y lógica es, no obstante, muy distinta en diferentes lugares.

dónde y cómo dirigir el agua hacia su bancal, cómo cerrarla después para que siga su recorrido... Asimismo, tiene que estar en disposición de mantener los regueros por los que circula el agua desde la acequia madre hasta su propio terreno, y de “sacar” dicha acequia —rehacer el cauce de la misma y limpiar la maleza que de un año a otro la deteriora— en el caso de que se convoque una jornada de trabajo de la comunidad de regantes. Comprender los sutiles códigos de comportamiento que rigen las gestiones y negociaciones en torno al agua, los derechos y los deberes de cada regante y la forma de lidiar con el conflicto será tan útil y necesario como conocer los canales por los que discurre el agua subterránea, la ubicación de remanentes, las zonas en las que filtra y en las que no. El conocimiento sobre el agua engloba tanto a los contenidos como a las formas, de ahí su complejidad.

Los *saberes asociados al riego* completan la esfera de conocimiento relativa al agua. Después de haber aprendido a localizarla y conducirla hasta la propia tierra, después de haber asumido las normas y haber puesto en práctica las negociaciones oportunas, entra en juego el saber relativo al riego, algo que para algunos es un auténtico arte: las mejores horas para regar, la frecuencia de riego que requiere cada tipo de cultivo en cada estación y, sobre todo, las técnicas de riego, son elementos fundamentales que todo hortelano que se precie debe estar en disposición de manejar. Dicen algunos paisanos que “quien no supiera regar, era mejor que se quedase tumbado” para referirse a la profunda influencia que el riego tiene sobre la productividad de la cosecha. En el pasado, cuando de dicha productividad dependía la subsistencia de la familia, un riego bien hecho podía suponer la diferencia entre un año bueno y uno malo; en la actualidad, sin llegar a comprometer el bienestar doméstico, la forma de riego puede determinar el éxito o el fracaso de la huerta, sobre todo en el primer riego o “riego de polvo”, el que requiere más conocimiento y habilidad por parte del hortelano.

Hoy en día, las técnicas de riego están cambiando en muchas de las huertas de la Taha. El tradicional riego a manta ha sido sustituido en las últimas décadas, primero por el más fácil riego con caballones, luego por el goteo y los aspersores. En la actualidad, las técnicas usadas dependen de las preferencias y del tipo de conocimiento de cada hortelano: para los que nunca han regado a manta, el “riego de polvo” puede convertirse en un auténtico desastre, mientras que los que no están familiarizados con el goteo, lo encontrarán mucho más sencillo que este.

También el saber relativo a la *preparación de la tierra, la siembra y las semillas* es fundamental a la hora de crear un huerto. Este incluye, por una parte, todos los conocimientos relativos al abonado y volteado de la tierra: preparación de compost casero, siembra de “abono verde” —lenteja y berza— durante el otoño, tipo de estiércol y forma de administrarlo, movimiento o arado de la tierra —con motocultor, tractor, con mulos o a mano—, realización de caballones o “camas” de cultivo, según sean las preferencias del hortelano. Por otro, encontramos todo el saber relativo a las variedades cultivables, la forma de obtener y conservar las distintas simientes, la identificación de las mejores, de las que conviene sembrar

primero en almáciga y de las que pueden sembrarse directamente en la tierra, de la época y el momento de siembra de cada especie —muy vinculado, como ya hemos visto, a la climatología de la zona, y para el que con gran frecuencia se tienen en cuenta las fases lunares—; la alternancia y asociación de cultivos —qué especies conviene sembrar juntas— así como el conocimiento y la aplicación de distintas técnicas de siembra, que pueden ir desde las modalidades que ejercen más control sobre la disposición de la planta —siembra en caballones, “a golpeo” — hasta las que la dejan “a su libre albedrío” —técnicas de permacultura o de siembra a manta, como es el caso de las lechugas—.

El siguiente estadio de conocimientos corresponde a todos aquellos saberes *asociados al cuidado de la planta* una vez que esta se encuentra en la tierra. Se trata de la fase más larga y también la que requiere de una mayor capacidad de observación, ya que en ella suelen aparecer las enfermedades y las plagas. Para prevenirlas es importante que los primeros cuidados sean muy precisos, de manera que, tal y como dicen los labradores del lugar, la planta crezca con la fortaleza necesaria. Aquí cada hortelano tiene sus trucos, que van desde la clase de abono que se usa hasta el *mancaje* de las plantas tiernas de pimientos o lechugas “para que tiren”. La forma de encañar —o encamar— los tomates y el “sulfatado” son elementos esenciales que todo buen hortelano debe dominar si quiere obtener una cosecha sana y abundante.

En lo que respecta a la forma de combatir las plagas, se trata de uno de los terrenos más conflictivos para un hortelano del siglo XXI: la proliferación de enfermedades que antes no se conocían o que quedaban relegadas a zonas de clima más suave —como la mosca del olivo— es uno de los principales azotes para los agricultores alpujarreños, que en muchos casos se muestran impotentes ante los ataques fulminantes de insectos y hongos contra los que no saben cómo actuar. Aquí, el conocimiento que se posee es en muchos casos, limitado, y no existen fórmulas universales para todos. Nos hallamos ante uno de los grandes retos del saber hortícola de la nueva era, y una de las esferas de conocimiento que en la actualidad presentan más diversidad y capacidad de cambio.

También en la *recolección y conservación* de los frutos y las hortalizas es necesario observar todo un protocolo, que abarca desde la identificación del momento idóneo para cosechar hasta la mejor forma de hacerlo para que el producto no se dañe. Las distintas técnicas y condiciones para almacenar frutos durante largos periodos de tiempo (manzanas, patatas, cebollas, ajos), así como el procesamiento y conservación de los mismos —elaboración de conservas y mermeladas— son conocimientos que todo hortelano posee en mayor o menor medida. En este ámbito, el de las conservas, la presencia de las mujeres se hace más evidente, especialmente entre los locales, por ser ellas las que tradicionalmente se han ocupado del espacio doméstico y las labores culinarias. Son ellas las que mejor dominan las distintas recetas y las que se ocupan de recopilar los envases, organizar el espacio y la logística de la cocina. Aunque es presumible que en un pasado reciente la elaboración de conservas fuera una tarea exclusivamente femenina, la avanzada edad y el estado

de salud de muchas de estas “conservas” y la falta de cargas laborales de sus maridos, hacen que en la actualidad estos se conviertan en ayudantes y pinches de cocina. No es extraño, cuando llega la época de la cosecha, encontrar a los hortelanos en sus casas, asando pimientos o embotellando tomates junto a sus mujeres.

Mucho menos frecuente será, en cualquier caso, encontrarlos cocinando dichos alimentos. Los conocimientos referentes a la *forma de cocinar y consumir los productos de la huerta* siguen siendo un campo casi exclusivo de las mujeres alpujarreñas. Si los hombres conocen bien la teoría y son los encargados de degustar los platos —algunos son extremadamente precisos a la hora de aconsejar cuánto y cómo ha de freírse un pimiento para que no pierda su sabor, o cuál es la mejor manera de guisar las coles o las habichuelas—, son las mujeres las que se encargan de la práctica.

Mención aparte merecen los saberes relativos a *injertos*, una de las prácticas predilectas de los alpujarreños. Toda huerta que se precie en la Taha cuenta hoy en día con abundancia de frutales que, además de su evidente contribución a la dieta doméstica, sirven para delimitar lindes, crear espacios de sombra, sujetar balates y mantener la tierra productiva sin demasiados esfuerzos. Los frutales se extendieron en la zona conforme el cultivo de cereal, patatas y habichuelas se fue abandonando con la crisis de la economía agraria. Hoy en día es frecuente encontrarlos en todos los campos de la Taha.

Pero una cosa es tener frutales y otra, que los frutales “salgan buenos”, algo que en pocos casos se deja a la caprichosa mano de la naturaleza. Conseguir la fruta que uno quiere no es tarea fácil, y pasa inevitablemente por el complejo ámbito de los injertos. Dominar las distintas técnicas de injerto y el momento de realizarlas, así como conocer cuáles son las variedades “compatibles” entre sí, son las bases sobre las que se desarrolla toda la práctica posterior. En este terreno, propicio para la experimentación, los hortelanos dan rienda suelta a su imaginación y se convierten en auténticos aprendices de brujo, llegando a tener árboles que dan cuatro variedades distintas de fruto.

Sobre las actitudes: el espíritu del agrónomo

Existe una dimensión en el saber de todo hortelano que trasciende el dominio de la mera práctica y que pasa a menudo desapercibida a ojos de la consideración social, resultando, sin embargo, sorprendentemente común a todos los buenos conocedores de la agricultura, no importa lo diferentes que estos sean entre sí. Es lo que podríamos llamar el “espíritu” del agrónomo, una forma muy particular de estar en el mundo y de aproximarse a los fenómenos socioambientales que lo rodean.

Independientemente de cuáles sean las técnicas de cultivo que maneje un hortelano o las especies que conserve en su huerto, de que sea un seguidor de la tradición o un defensor de la permacultura, un ecologista confeso o un partidario de los fitosanitarios, existe siempre una actitud común que subyace a sus actos y sus palabras: se trata de la curiosidad natural por conocer e interpretar el mundo a su alrededor, por probar,

observar y descubrir; los mismos impulsos que mueven a cualquier científico a desempeñar su labor.

Este afán investigador hace que el hortelano esté siempre experimentando y observando, atento a cualquier variación, preparado para descifrar signos, relacionar variables y sacar conclusiones. Su interés por lo que hace entrenará sus sentidos y los focalizará en la percepción del agua, las hojas, los frutos, la tierra, el cielo. Acabará interiorizando una forma de observar, unos movimientos y, cómo no, la capacidad para hacerse preguntas y buscar respuestas. Aun siendo buen conocedor de las normas y las tradiciones, gustará de innovar y de introducir cambios en sus cultivos; mostrará su interés por lo que hagan o digan otros hortelanos, beberá de diversas fuentes para, a través de su práctica y de su intuición, acabar elaborando sus propias conclusiones. Se tratará, pues, de una personalidad con la capacidad para integrar tendencias que en ocasiones pueden parecer muy distantes e incluso contradictorias entre sí, con la conciencia de que es posible aprender en cualquier lugar y de muchas maneras diferentes, y, sobre todo, con la dedicación y el amor profundo por ese aprendizaje:

“Hay que siempre aprovechar la práctica y la ciencia, las dos, porque cada uno tiene lo suyo. (...) A mí me ha gustado siempre aprovechar a todo el que sepa más que yo, porque muchas veces, mi mujer misma me decía: ¿y para qué, si tú sabes más que toda esta gente, para qué les preguntas...? Y yo le decía: de muchas cosas (sé) pero de otras no, y lo que no sé, a lo mejor del más insignificante puedes aprender algo; de un pastor, de un campesino puede aprender un científico algo, o un ingeniero. Uno de carrera, de mucho talento, puede aprender de un inculto.”

(Enrique, 80-85 años, 2012)

El buen investigador de la tierra es consciente de la importancia del conocimiento que atesora, pero también sabe, como todo buen científico, que su saber no es infalible. Por mucho que pueda aprender de lo nuevo y lo viejo, de la teoría y la práctica, de otros hortelanos y de su propia y extensa experiencia, la falta de respuestas será una constante en su camino. Es esta la que le hace permanecer siempre alerta, atento a los cambios y a las señales de esa misteriosa naturaleza que lo rodea. La incertidumbre se asume como parte integrante del aprendizaje y de la propia vida. Un buen hortelano es consciente de que nunca tendrá el control absoluto de las variables que operan sobre su huerta: puede hacerlo todo de la manera más precisa y estudiada posible y que los resultados sean nefastos, o bien verse conducido de la forma más arbitraria hacia un éxito imprevisto. Para un hombre o una mujer de campo, es obvio que hay mucho de inexplicable y de incontrolable en los fenómenos de la naturaleza. “La carrera del campo dura toda la vida”¹⁰ dicen algunos agricultores con resignación al referirse a la amplitud y complejidad de los fenómenos que rigen el funcionamiento de cualquier pequeña par-

10. Pedro, 70-75 años, 2011

cela cultivada. Y, en efecto, parece que ni toda una vida bastara para llegar a aprehender dicho conocimiento. No importa cuánto sepamos; la naturaleza nunca deja de sorprendernos y de ponernos a prueba.

Se trata precisamente de esa incertidumbre la que devuelve al individuo a su “justo lugar” en el universo, arrebatándole parte de su omnipotencia y desplazándolo hacia una posición menos central en la concepción del orden cósmico. El ser humano no es ya el gestor todopoderoso de los elementos que lo rodean, tal y como prometían la revolución industrial y tecnológica, sino una parte más en el funcionamiento de un todo más vasto y más complejo. El hortelano entiende que la naturaleza no está a su servicio —aun cuando busque servirse de ella—, sino en simbiosis con él. De la capacidad de mantener esta sintonía con el entorno depende el éxito de su labor; pero a veces esa sintonía se rompe inexplicablemente y el agricultor no puede hacer otra cosa que asumir la imprevisibilidad de los acontecimientos. Cuando un hortelano aplica un tratamiento a un árbol, hace un injerto o siembra los nuevos planteles, nunca lo hace con la seguridad de lo infalible; antes bien, es consciente de lo incontrolable que subyace a cada uno de los procesos que gobiernan la vida.

Esta incertidumbre parece incluso trascender el espacio del propio huerto para llegar a formar parte del resto de esferas de la cotidianeidad. Si el futuro siempre es incierto, o, al menos, así decimos, la huerta nos lo recuerda a cada minuto; del mismo modo que el agricultor nunca está completamente seguro de lo que va a pasar con su cosecha, tampoco lo está de lo que puede ocurrir con su vida. Puede hacer predicciones tanto sobre una como sobre otra, las cuales serán bastante acertadas en ocasiones, y se mostrarán totalmente equivocadas en otras. “Ahora estamos bien, pero nunca se sabe lo que puede pasar”¹¹ dicen algunos de estos conocedores de la tierra. Y lo que puede pasar es, en efecto, un misterio del que no conviene olvidarse del todo. Lo que puede pasar abarca, para un hombre de campo, desde el estallido de una guerra hasta un drástico cambio climático, y desde el despoblamiento total de los pueblos hasta la forzada vuelta al campo de los alpujarreños que emigraron. Así, la convivencia con lo desconocido se convierte en uno de los aspectos centrales de la manera en que el agrónomo se enfrenta al mundo. Su afán, nada desdeñable en una sociedad que ha buscado las certezas y el control a toda costa, no es intentar explicar todas las causas tal y como haría un científico, ni controlar todas las variables como podría pretender un técnico. Siendo en parte científico y en parte técnico, el hortelano se ocupa, en definitiva, de algo tan sencillo y tan complicado a la vez como aprender a convivir con la incertidumbre.

11. Carlos, 65-70 años, 2011

Sobre la valoración social y la comprensión de los códigos

Hasta aquí hemos hecho un breve esbozo de cuáles son los ámbitos de conocimiento que todo buen hortelano debe dominar, la importancia de ser a la vez hombre o mujer del tiempo, hidrólogo, técnico agrónomo, almacenista y cocinero. Pero tan importante como disponer de los conocimientos teóricos y de las habilidades prácticas, es para un hortelano cumplir ciertos requisitos o normas sociales que a los ojos del resto resultan deseables y dignos de ser valorados. Se cumple aquí el dicho de que para ser buen hortelano —o buen labrador, como se prefiere hablar por estos pagos— no basta con serlo, sino que también hay que parecerlo.

En definitiva, la duda que nos surge es: ¿a dónde mira la gente cuando dice que alguien es un gran conocedor del campo?

En primer lugar, habría que señalar que estos sabios se asocian normalmente a una actividad agrícola continuada, la cual trasciende el huerto doméstico. Suelen ser personas que han hecho o siguen haciendo de la agricultura su actividad principal. Se asume que si Fulanito posee más tierras en labor que Menganito, posee también más práctica y, por tanto, sabrá más sobre el cuidado de las mismas. A más práctica, más conocimiento. Esto implica, claro está, que el agricultor tome o haya tomado parte activa en el cuidado de sus propias tierras; los caciques están, por razones obvias, excluidos de semejante consideración, mientras que muchos antiguos labradores sin tierra son para la inmensa mayoría auténticos expertos. Lo importante es el tiempo que uno le ha dedicado a la práctica agrícola. Toda una vida labrando supone toda una vida aprendiendo, de ahí que las personas mayores sean las más valoradas en este sentido mientras que los jóvenes, aun los que muestran un amplio conocimiento teórico, no resulten tan confiables. Del mismo modo, los que, aun teniendo tierras en uso desde pequeños, han desarrollado su labor profesional principal en otros ámbitos de la economía rural —caso de los pastores, por ejemplo— no llegarán a poseer la autoridad pública que se le confiere a aquellos que han sido única y exclusivamente labradores. La especialización funciona así como una criba poderosa en la escala social del conocimiento.

Otro de los criterios que suelen cumplirse a la hora de hacer un juicio de valor sobre el saber agrícola es, cómo no, la pertenencia al lugar. Prácticamente toda la población local y una buena parte de la foránea considera “experto” a algún labrador alpujarreño. Su elección se asienta en buena medida en la lógica asociación que se hace entre el ser autóctono y la posibilidad —en muchos casos, obligación— de ocuparse de las labores del campo de forma continuada y casi desde la infancia. La mayoría de los que han llegado de fuera de la Alpujarra no han tenido semejante oportunidad, y aun teniéndola, esta no ha ido acompañada de un conocimiento del territorio alpujarreño y de las costumbres locales. Pero la preferencia por los hortelanos locales tiene además, para la gran mayoría, una peculiar componente hereditaria que trasciende el mero aprendizaje a través de la observación y la práctica. “Hay que llevarlo en la sangre” dicen algunos con satisfacción; y es que el saber

agrícola posee para muchos alpujarreños una dimensión relacionada con la herencia colectiva e incluso con la genética.

No todos los lugares son iguales en el pequeño universo de la Taha. Hay pueblos concretos, como Fondales, famosos en la zona por la habilidad de sus labradores: en un pasado no muy lejano, proceder de Fondales era garantía de saber de campo, y hay muchos que todavía hoy lo tienen presente en sus discursos. También se habla de familias de buenos labradores, conocidas por su particular devoción por el trabajo agrícola. Pero independientemente de las diferencias entre pueblos o entre apellidos, se asume con bastante facilidad que un hortelano de Pitres o Mecina sabe más que uno de Castilla o de Alemania, y esto es así tanto por parte de los propios alpujarreños como de muchos de los forasteros.

Esto no quiere decir que un neorrural no valore el saber de otros neorrurales, a los que con frecuencia se remite, sino que reconoce la autoridad del local en determinados aspectos, sobre todo en lo que a conocimiento del territorio se refiere —no en otros, con los cuales se muestra particularmente crítico—. Por el contrario, los locales rara vez reconocerán el saber de los llegados de fuera en ninguna parcela, aun cuando se sirvan del mismo. Tan solo en un caso he escuchado que un alpujarreño nombrase a un forastero como referencia en saberes del campo, y se trataba aquí de una de las “figuras-puente” —personas que, por características y circunstancias personales, son respetadas y valoradas tanto en la comunidad local como en la neorrural—. Lo más común, sin embargo, es que, en los discursos, los expertos sean siempre labradores o antiguos labradores locales; el resto tendrá que hacer méritos adicionales para ser tenido en consideración como hortelano.

El aspecto de la huerta es, como ya vimos antes, otro de los criterios que en el contexto local sirve para valorar el buen hacer y el buen saber de los hortelanos. En todos los pueblos de la Taha existe un auténtico control social en torno a las huertas, las cuales suelen ser seguidas por una buena parte de la población local. Este seguimiento permite saber si el hortelano siembra a tiempo, si se ocupa de desbrozar o si estercola, si sabe encañar los tomates, si sulfata los árboles y cumple, en definitiva, con todos los pequeños rituales de la huerta. En caso contrario, los vecinos podrán recriminarle de manera más o menos jocosa su dejadez, así como ejercer de consejeros en caso de que la situación lo requiera. Tampoco faltarán los piropos sobre los tomates o el resto de la hortaliza en caso de que la huerta lo merezca. El seguimiento de la huerta permite, además, saber si el hortelano es o no trabajador, uno de los pilares, como ya sabemos, de la consideración y valoración social.

Existe un último factor que tiene que ver más con la actitud de la persona que con sus habilidades y conocimientos agrícolas, y que, aunque no influye directamente en el cuidado del huerto, sí tiene una importancia clara en la consideración social del hortelano en cuestión. Es lo que los alpujarreños llaman “ir de listillo”; es decir, presentar una actitud

de superioridad en lo que a conocimientos se refiere sin haber demostrado previamente la valía como hortelano, actitud que se asocia frecuentemente a los llamados “ecologistas”.

“A mí han venido unos ecologistas dándome lecciones y tal... un ecologista vino, y yo le pregunté y vi que no tenía ni idea, y entonces lo cogí (...), tenía él ganas de ir al campo mío, entonces yo tenía el campo mejor que ahora, hace 15 años o así, y le enseñé todo lo que yo tenía plantao allí. Le digo: mira, esto, esto y esto; cuando tú seas capaz de hacer esto, entonces me das lecciones, pero si no eres capaz de hacerlo, no. Tenía los humos en la cabeza y una mijilla de teoría, pero la práctica... Y es que hacen falta las dos cosas.”

(Enrique, 85-90 años, 2012)

Cualquier hortelano que quiera ser apreciado como tal ha de mostrar, en primer lugar, respeto por las costumbres y los saberes del lugar al que llega, por mucho que estas no resulten de su agrado. La admisión del saber de los locales es premisa indispensable para la integración del recién llegado en la sociedad. Dicho saber solo podrá ser cuestionado por alguien que haya demostrado su autoridad en la materia, lo cual implica el cumplimiento de las premisas anteriores: una actividad agrícola continuada, una huerta frondosa y bien cuidada, trabajo duro. El apasionamiento de algunos discursos ecologistas, sin embargo, choca frontalmente con la deseabilidad social en la Taha. Una vecina explica que “esa arrogancia aquí se castiga mucho”¹². Y es que para la sociedad local, recibir críticas de recién llegados sobre algo en lo que se consideran expertos puede suponer motivo más que sobrado para el cierre de las puertas de la comunidad.

Tan importante, en definitiva, es conocer los códigos de comportamiento como las prácticas de cultivo. Como bien saben todos los que se enfrentan por primera vez a una reunión de regantes, las formas del saber agroecológico son en la Alpujarra tan importantes como su fondo. Esto, que en el ámbito del agua se hace particularmente evidente, no es muy diferente para las huertas, aunque en este caso resulte menos conflictivo. Al buen hortelano no le bastará con tener ciertas nociones sobre agricultura, del mismo modo que tampoco le será suficiente mostrarse humilde ante las prácticas de los lugareños —de hecho, a veces y según en qué situaciones, el desafío puede ser más valorado que la humildad—. La clave radicarán en la comprensión de las reglas del juego y en la actuación consecuente en función de las mismas.

12. Aurora, 65-70 años, 2011

5.3. A MODO DE BREVE CONCLUSIÓN

Las huertas en la Taha vehiculan tanto el conocimiento local sobre formas de cultivo y de gestión de recursos como la vida y las relaciones sociales de la comunidad local. Su carácter privado y la actividad que se despliega en torno a ellas posibilitan la aparición de redes basadas en la reciprocidad y el intercambio. Estas formas de relación, no exentas de tensión, de piques o de conflictos, presentan sin embargo un poder aglutinante excepcional en la configuración de la sociedad local, uniendo a locales y forasteros en torno a una temática común.

Vemos así cómo las relaciones sociales tejen la urdimbre del conocimiento, el cual, permanentemente reproducido, recreado y reinventado, sobrevive gracias a ellas. En el siguiente capítulo profundizaremos en las formas del aprendizaje ecológico así como en las múltiples implicaciones que estos procesos tienen en la comunidad y viceversa.

6

¿Cómo se aprende a cultivar una huerta? Pilares que sustentan el aprendizaje agrícola

the 'information' and 'communication' fields. The 'information' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'communication' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information science' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information studies' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information technology' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information systems' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information management' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information policy' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information law' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information ethics' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

The 'information economics' field is defined as:

...the study of the nature, creation, organisation, storage, retrieval, dissemination and use of information and communication, and the social and cultural contexts in which these activities take place. (p. 1)

Aprender algo es siempre una tarea ardua para el profano en la materia, ya que supone la adquisición e interiorización de toda una serie de habilidades físicas, culturales y sociales. El aprendiz de hortelano en la Taha se encuentra ante toda una serie de variables biofísicas, herramientas y destrezas prácticas que debe dominar, pero no solo eso; también topa con unas normas sociales y unos valores culturales que han de ser incorporados a su comportamiento y que, por ser de carácter tácito, no siempre resultan fáciles de identificar. No basta con leer un libro o hacer un cursillo. El aprendizaje ecológico trasciende el conocimiento teórico porque el saber implica, recordémoslo, el corpus, la praxis y el cosmos (Toledo, 2005). Los tres son componentes irrenunciables del mismo, y hasta que no son asumidos de una u otra manera por el individuo, no podemos hablar de un aprendizaje efectivo. Este proceso, complejo y cargado de matices, tiene lugar gracias a una conjunción de factores que se alían para permitir que el saber se perpetúe y se transmita a través de las generaciones.

Podemos hablar de cuatro pilares básicos sobre los cuales se construye dicho aprendizaje: el afecto, la observación, la práctica y las relaciones de intercambio, ya sean estas en el seno de la familia nuclear o fuera de ella. En el presente capítulo abordaremos las principales vías de adquisición del saber agroecológico en el contexto de la Taha, y la forma en que este proceso de adquisición de saberes se articula con otros aspectos sociales y culturales.

6.1. DE LA NECESIDAD A LA AFECTIVIDAD: QUERENCIA POR LA TIERRA E IDENTIFICACIÓN CON EL ENTORNO

En la Taha son muchos los que rememoran con amargura —y no sin razón— las penurias de su infancia y juventud de posguerra pasadas en el campo. Una vecina de la zona lo cuenta así:

“Yo he ido descalza al monte a por leña pa encender la lumbre, pa cocerle a mis niños la leche por la noche(...) Nos pintaba el sol con un haz de leña ya para abajo, pa tener pa la lumbre, porque no había butano, no había ná...”

(Luisa, 75-80 años, 2011)

La Guerra Civil y la posguerra marcaron de forma directa las vivencias de toda una generación de alpujarreños, e indirectamente también las de la generación posterior, que creció ya con la predisposición paterna y materna de alejarse lo antes posible de un mundo rural que ofrecía mucho esfuerzo y una escasa remuneración económica y social. No son pocos los que aseguran que aprendieron a cultivar “porque no les quedaba más remedio”: la estrategia económica de las familias alpujarreñas, basada en el trabajo de todos sus miembros —padre, madre e hijos solteros— hizo que muchas vocaciones de médicos, maestros o músicos quedaran sepultadas desde edades muy tempranas bajo los apremios de la subsistencia familiar, la cual se imponía como el requisito único e indispensable del día a día de la Alpujarra. Saber de campo no era ningún capricho, sino la garantía para obtener una buena cosecha y poder asegurar el abastecimiento del hogar durante todo el año. El desigual reparto de la tierra y las precarias condiciones de la mayor parte de los aparceros de la zona, régimen de trabajo predominante en la Taha hasta los años 60, hacían aún más acuciante esta necesidad de conocimiento: la tierra tenía que rendir el doble para que la producción pudiera satisfacer al mismo tiempo las exigencias del propietario de la tierra y las necesidades de la familia, y para ello había que saber cómo aprovechar al máximo los bancales, la simiente y las horas de riego.

No es extraño, pues, que agricultores veteranos y grandes conocedores del campo reconozcan que, de jóvenes, este nunca les gustó, que hubieran preferido la historia e incluso las matemáticas. El campo era demasiado sufrido y ofrecía muy poco a cambio de mucho; de hecho, en cuanto tuvieron la oportunidad de elegir, la industria y más tarde la construcción se convirtieron para ellos en opciones laborales mucho más atractivas. La prioridad seguía siendo la de sacar adelante a la familia, pero si en un principio la agricultura era la única posibilidad de hacerlo, el signo de los nuevos tiempos trajo nuevas oportunidades e impuso aprendizajes también distintos. Los alpujarreños de los 70 pasaron de tener que aprender a “tirar melgas”¹ a dominar el soplete, la lijadora y todo tipo

1. “Tirar las melgas” es la expresión con la que los alpujarreños se refieren al delicado proceso de abrir los surcos —melgas e hijuelas— por los que correrá el agua en el bancal una vez que éste haya sido sembrado. En su buena ejecución se basa el éxito del riego y, por ende, el resultado de la cosecha. Esta técnica se aborda con más detenimiento en el capítulo 7.

de maquinaria industrial. No solo cambiaron los conocimientos y las prácticas, también el aprendizaje de las reglas y habilidades sociales: el tornepeón, las normas de reparto del agua o la capacidad de resolución de conflictos dentro de la comunidad dejaron de ser tan importantes, al tiempo que las habilidades y el ingenio para buscarse la vida en un país extranjero cobraban relevancia. El desarrollo de estrategias individuales o aquellas basadas exclusivamente en el núcleo doméstico tomaron protagonismo frente a las tácticas colectivas o apoyadas en la familia extensa —de la que, en mayor o menor medida, todos los habitantes de los pueblos más pequeños formaban parte—. Los tiempos cambiaron y con ellos también los campos del saber que era necesario dominar.

En cada época se aprende lo que es necesario aprender para sobrevivir, parecen concluir los vecinos de la Taha con aplastante sencillez. Según este exacerbado pragmatismo, las preferencias, los gustos y, cómo no, las afectividades, parecen quedar condenados a ser una especie de “vicio burgués” que de ningún modo toca al mundo campesino. Los saberes agrícolas se habrían mantenido y transmitido, entonces, en la medida en que resultarían útiles para la permanencia material de la sociedad alpujarreña, y estarían condenados a desaparecer en la medida en que fuesen perdiendo dicha funcionalidad.

Tal vez por este empeño pragmático que muchos alpujarreños exhiben, resulta aún más llamativa la contradicción que se desprende de sus discursos y sus prácticas. No es extraño que muchos paisanos, después de quejarse de lo ingratas y cansadas que resultan las faenas del campo, de lo dura que ha sido su vida como agricultores, de las envidiables condiciones laborales de las que dispusieron, por el contrario, durante los años de la emigración en las industrias de Alemania o Francia —un trabajo “de señoritos”, dicen algunos—, rechacen de plano la idea de abandonar, no ya la huerta, sino todas las hectáreas que compraron un día y que a sus setenta e incluso ochenta y tantos años a duras penas mantienen con cultivos de frutales, maíz o almendros. No olvidemos que el principal objetivo de los emigrados era reunir el dinero suficiente para comprar las tierras que hasta hacía poco habían trabajado a renta; sus sueños de independencia pasaban, curiosamente, por volver al trabajo que tanto habían denostado, el mismo que de alguna manera podía convertirlos en trabajadores “libres”. En la mayoría de los casos este sueño no llegó a materializarse de la manera prevista, pero la práctica, y con ella el saber agrícola, siguió viva entre los vecinos y vecinas de la Taha, ya fuera en el pueblo o en los lugares de la emigración, donde en muchos casos los alpujarreños se hacían con un terreno que cultivar. En ambos casos, la práctica se realizaba —y así se mantiene— “por entretenimiento”, “por no estar todo el día parao”. Los mismos campesinos que se vanaglorian de haber conseguido alejar a sus hijos del campo pasan en él la mayor parte de su tiempo libre y se muestran sombríos ante un futuro próximo en el que este “se pierda”. Con frecuencia he encontrado hortelanos que, después de lamentarse durante un buen rato de la dureza del oficio de agricultor, acaban reconociendo que no podrían vivir sin una huerta que cuidar. Su mayor tristeza es que se abandone el campo cuando ellos ya no estén; su mayor nostalgia, la imagen de

todos los bancales de la Alpujarra sembrados hasta los bordes de trigo, patatas y habichuelas. Por eso son muchos los que, cuando ya no pueden hacerse cargo de sus pequeñas propiedades, las ceden gustosos a quien esté dispuesto a cuidarlas.

Si el discurso habitual entre los habitantes de la Taha es que del campo se aprende por necesidad, la realidad de su cotidiano demuestra que las razones son más variadas y complejas de lo que pueda suponerse en un principio. Hoy por hoy, con la subsistencia resuelta, el mantenimiento de la práctica agrícola es para toda una generación de alpujarreños una cuestión de querencia. Para ellos, mostrar la tierra que trabajan es un acto cargado de connotaciones afectivas, identitarias y de valía personal. Una persona puede llegar a identificarse con la huerta igual que lo hace con su casa, con las salvedades obvias de que si en la casa se sentirá apegado a los muebles, los cuadros o la luz de las habitaciones, en el huerto los motivos de orgullo serán la salud de los frutales, la abundancia de la hortaliza, la presencia de agua fresca o el paisaje al fondo. Se trata en todo caso de un amor que se evidencia más en los gestos que en las palabras: el mimo con que se remueve la tierra al regar para que el agua corra mansa sin llevarse la semilla; el cuidado con que se pisa entre los surcos y se entresacan las hojas tiernas de los pimientos; la delicadeza con que se coge una manzana o se ajusta un injerto. Hay agricultores que incluso hablan de y a sus árboles como si fuesen personas, llegando a amenazarlos con “cortarles la cabeza” si no echan frutos. En sus palabras se percibe el afecto por la tierra que han trabajado durante tantos años, pero también la veneración por la sierra, la nieve y el agua que baja de ella, a las que a menudo califican de auténtica “maravilla”.

Este afecto, premisa indispensable para mantener cualquier saber o iniciar un aprendizaje, no es el mismo ni se construye de la misma forma en todas las personas; tampoco está exento de cierta componente irracional, aleatoria y difícil de abordar, porque, ¿qué es lo que hace que amemos a una persona, una práctica o un paisaje determinados? ¿Dónde y cómo se construyen las querencias? Escalera, siguiendo a Hidalgo habla del apego como de un lazo afectivo que la persona establece con un determinado lugar. Este, directamente relacionado con el sentimiento de arraigo, sería “la energía fundamental que propicia el sentido de pertenencia al grupo y al lugar” (Escalera, 2013: 342). Este sentido de pertenencia a un lugar coincide con lo que aquí llamaremos identificación socioambiental.

La identificación con un paisaje concreto, con un contexto del que uno se siente o ha sentido parte y con unas formas particulares de relacionarse con él comienza a fraguarse para un alpujarreño en la infancia y la primera juventud, a raíz del estrecho contacto con el territorio que las labores de subsistencia propician. El papel esencial que, como ya hemos señalado, jugaban los niños en la estrategia económica de las familias, como encargados de los animales primero y como ayudantes del padre en las tierras de labor después, impulsaba esa relación estrecha con las faenas del campo, el paisaje abancalado, las cumbres, el frío, el sol y la nieve. De este primer contacto los sentimientos que se desprenden son ambivalentes, marcados por una contradicción entre las penurias que suponían los

madrugones, las heladas, el cansancio y a veces el hambre, y la fascinación de los paisajes de la infancia, el regocijo de los juegos al aire libre o la alegría de las fiestas del ciclo agrícola, marcadas por la comensalidad y el baile. Si en el discurso suele pesar más lo primero que lo segundo, es presumible que lo segundo haya tenido por fuerza un peso específico considerable en la creación de dichos afectos e identificaciones: la necesidad fue así el detonante de un proceso de construcción afectiva y de apropiación del territorio de toda una generación, que dio como resultado el mantenimiento de determinadas prácticas que, según la lógica del beneficio capitalista, debieran haber desaparecido hace tiempo. Ambas respuestas, la de la necesidad y la de la identificación, son obligatorias para explicar el porqué de un saber que sigue vivo en nuestros días.

Uno de los fenómenos más ilustrativos a este respecto lo constituye la compra generalizada de tierras que tuvo lugar durante toda la década de los 70 por parte de los emigrados. Estos, que ya habían conquistado la comodidad de la vida urbana y la tranquilidad del salario fijo, soñaban no obstante con tener su propia labor en el pueblo, con sembrar sus propios frutales y sus propias patatas, construir un pequeño cortijo o arreglar el viejo para convertirlo en una casa de recreo a la que poder acudir con hijos y nietos. Para muchos, esta compra tuvo en un principio el claro propósito de la vuelta al campo en unas condiciones de independencia, liberados de caciques y rentistas: los alpujarreños, como pueblo de labradores, soñaban la posibilidad de continuar con la labor que mejor conocían, pero a medio plazo solo unos pocos dispusieron de la energía, el tesón y las condiciones oportunas para llevarla a cabo. El derrumbe de los precios frente a la invasión de productos extranjeros y procedentes de los vecinos invernaderos de Murcia y Almería acabó en pocos años con la determinación de muchos de los nuevos propietarios, los cuales optaron por mantener sus empleos en Alemania o Barcelona, o bien por montar su propio negocio en Granada o en algún otro núcleo urbano vecino. El campo “no daba para vivir”, o en cualquier caso, no para vivir con las comodidades conquistadas con tanto esfuerzo durante los años de la emigración; parecía, por tanto, condenado al rechazo y al abandono. Y sin embargo la ilusión de mantener el cortijo, los frutales y la huerta, aunque solo fuera para el consumo de la familia durante el verano, siguió enraizada en los deseos de la mayoría, casi como una necesidad de mantener vínculos que trascendían el ámbito familiar y social y tocaban de lleno al territorio. Los lazos con el lugar de origen no podían ser solo culturales, sino también físicos; hacía falta mantener un puente con el paisaje y los alimentos, con las prácticas y las creencias. La actividad agrícola pasó así de ser un deber a un pasatiempo para buena parte de los antiguos labradores; algo que se hacía —y se hace— por gusto y no por obligación. Es aquí donde las contradicciones se evidencian con más fuerza, sumiendo en la perplejidad a los propios protagonistas:

“A veces yo digo, hay que ver ¿cómo podemos querer el campo a pesar de todos los palos que nos da?”

(Carlos, 65-70 años, 2011)

En efecto, el campo es fuente de frustraciones, no solo para los que han vivido o pretenden vivir de él, sino también para los que quieren cuidar un espacio que a menudo se les rebela, se les escapa de las manos, sucumbe ante sequías, temporales o misteriosas plagas para las que no se conoce remedio, o ante el abandono forzoso que les va imponiendo la vejez. El alpujarreño sufre y ama su labor de hortelano sin llegar a hacer una distinción clara entre un sentimiento y otro. Sufre por la impotencia de un saber siempre incierto, por la amenaza constante de las enfermedades y la falta de agua, por la imprevisibilidad de los resultados de su trabajo; sufre también recordando penurias y estrecheces pasadas, interminables jornadas de siega, noches en vela esperando el riego. Pero inevitablemente ama la sierra y la nieve; se regocija con la visión de los campos labrados con los que se ha identificado desde niño, el murmullo del agua entre los caballones de la huerta, la abundancia de las hortalizas; ama también la libertad de un trabajo sin horarios ni patrones. Sin él pretenderlo ni reconocerlo siquiera, ese afecto acompaña e impregna cada una de sus prácticas, se convierte en motor de su tesón y su constancia, así como de su interés por investigar, probar, aprender todo aquello que pueda servirle para cuidar de una tierra en la que se ve reflejado y que se convierte, a su vez, en reflejo de sí mismo.

El pregón de las fiestas de San Roque del 2005, del que ofrecemos un extracto a continuación, expresa bien este sentimiento de identificación de los alpujarreños con un paisaje y, sobre todo, con una práctica compartida:

“Esta gigantesca obra de ingeniería artesanal que es Pitres, que es la Alpujarra, solo puede ser fruto de una suerte de epopeya colectiva de construcción y mantenimiento permanente del paisaje. Así la población en la Alpujarra está permanentemente implicada en la conservación y mejora de unos gigantes jardines colgantes que, si no estuvieran hechos, parecerían imposibles. Una obra que es a la vez ciclópea y delicada .

Este cuidado permanente tiene por fuerza que imprimir carácter a la población que lo realiza. ¿Qué rasgos harían falta? Se necesita una equilibrada mezcla con dosis de fortaleza y de ingenio a partes iguales, de audacia y de paciencia. Y tiene también por fuerza que desarrollar un sentimiento de pertenencia a la comunidad empeñada en esa tarea inmensa y notablemente común. Comunidades de regantes, tornapeones, son algunas expresiones prácticas de este sentimiento.”

(Javier Martínez Bilbao,
Pregón de fiestas de San Roque, 2005)

Parece, sin embargo, pertinente preguntarse qué es lo que ocurre con esta identificación socioambiental cuando la relación de los individuos con el entorno que les rodea pierde su condición de práctica cotidiana y pasa a estar mucho más limitada por los nuevos usos que se hacen del mismo; qué pasa cuando las veredas dejan de transitarse y deja de ser necesario acudir al monte a llevar el ganado o a regar las patatas. “De aquí a Pampaineira, tó estaba lleno de nombres” cuenta un agricultor de Capilerilla echando la vista al

horizonte². Esos nombres eran hasta hace pocas décadas fundamentales para permitir la ubicación y orientación de las personas; el campo era por fuerza el territorio de referencia en el que se desarrollaban las tareas cotidianas, y para moverse por él era necesario que cada loma y cada barranco tuviera uno. Era, por tanto, el uso de dicho territorio el que mantenía vivo su nombramiento y articulaba la identificación de los individuos con él. En la medida en que este ha ido dejando de ser usado, recorrido, vivido, se convierte simplemente en “monte”, algo anónimo; se desapropia. El proceso de identificación ve así reducido su radio de influencia a los alrededores de los núcleos urbanos, donde se desenvuelve la mayor parte de la vida de los vecinos en la actualidad. Si las viejas generaciones conocen hasta el milímetro el recorrido de cada acequia y la ubicación de cada fuente, de cada loma o de cada barranco, las nuevas poseen, a nivel local, un territorio de acción y conocimiento mucho más restringido que sus antecesores; su identificación con el medio natural circundante no es tan intensa porque sus prácticas no están tan supeditadas al mismo. El sentimiento de pertenencia se construye más en torno a la red social y familiar de la que forman parte. Por el contrario, la facilidad para desplazarse y los nuevos patrones de vida hacen que su vinculación a lugares y paisajes geográficamente distantes de la Taha sea mucho más acusada.

Todos o casi todos los alpujarreños por debajo de los 45 años han contribuido en alguna medida a las tareas del campo durante su infancia y adolescencia; sin embargo, la predisposición de sus familias y las condiciones que les rodeaban eran ya muy distintas a las de sus antecesores, condicionando en ellos un tipo diferente de relación con la tierra y la práctica agrícola. Las nuevas oportunidades laborales en las ciudades o en los pueblos, la falta de reconocimiento social y la certeza de la escasez que implica el trabajo de la tierra, heredada en la mayoría de los casos de los propios progenitores, truncaron la continuidad de esta relación con el territorio. La identificación con el paisaje —la sierra, el agua, los bosques— permanece, pero no así con las prácticas, para las que no existen ni la necesidad —ya no hay que trabajar en el campo para vivir— ni la afectividad —el sentimiento de pertenencia se construye con mucha más fuerza a través de la red de parentesco—. En aquellos casos puntuales de mantenimiento de la actividad agrícola, apego al territorio y práctica coinciden en los recuerdos de los hortelanos:

“Yo estoy feliz de haberme criado en un cortijo, para mí es la mejor época de mi vida (...) Jugabas con cosas del campo, te fabricabas tus propios juguetes con los vecinos, te dedicabas a subir a los árboles, a poner trampas a los pajarillos...”

(Germán, 40-45 años, 2012)

No es, sin embargo, lo habitual entre la generación de los nacidos en los 60 y 70 en la Alpujarra. Sobre el profundo cambio generacional en la Taha y el relevo del saber agroeco-

2. Tomás, 80-85 años, 2013

lógico hablaremos con más detenimiento en un apartado posterior. Por ahora nos basta con señalar que el apego que posibilita la adquisición y mantenimiento de todo saber, cargada de matices y contradicciones, ha sufrido una importante transformación entre las nuevas generaciones de alpujarreños.

En cuanto a la población foránea, qué duda cabe que también aquí encontramos la presencia de una marcada componente afectiva que, con matices muy diferentes a los que impregnan la querencia local, condiciona el desarrollo y la continuidad de las prácticas agroecológicas del municipio. Entre los neorrurales encontramos una amplia gama de circunstancias y posibilidades, las cuales vienen dadas tanto por la cultura de procedencia como por el estrato socioeconómico de las familias de origen de los implicados. Son muchos los que pasaron su infancia en algún pueblo de la geografía española o europea, cerca de los árboles, el sol y la tierra. Sus recuerdos, sin embargo, están mucho menos marcados por el trabajo duro y la austeridad que en el caso alpujarreño; o bien la subsistencia familiar venía de otras parcelas que nada tenían que ver con la agricultura o bien, aun viniendo de ella, no se necesitaba de su trabajo en la misma medida y con la misma intensidad con que lo necesitaban las familias alpujarreñas.

Otra posibilidad, no tan frecuente pero que también se da en el municipio, era que se tratase de hijos de familias acomodadas que tenían la primera o la segunda residencia en el campo. Estos tenían la oportunidad de observar de cerca un mundo rural en el que no participaban directamente pero del que eran espectadores privilegiados, lo que les permitía mantener la distancia necesaria para ser susceptibles a los encantos de la vida campesina sin sufrir sus perjuicios: las tareas de los pastores y agricultores del pueblo a la caída de la tarde o a la salida del sol, los manjares de la huerta, ya fuera esta propia o de algún vecino o familiar, las excursiones a ríos o lagos, son recuerdos que han quedado impresos para siempre en la memoria de aquellos niños, hoy hortelanos adultos.

Encontramos por último a quienes nunca han tenido un contacto cercano con el mundo y los saberes campesinos hasta la edad adulta, la mayoría procedentes de grandes ciudades europeas como Londres, París o Madrid. Su interés nace más de un rechazo por la vida de las grandes urbes y el frenético ritmo que imponen a sus habitantes que de un apego al territorio. La idealización de una naturaleza por lo general mucho más amable que aquella de sus países de origen, así como la búsqueda de una existencia sosegada, son los motores que ponen en marcha el proceso de construcción del gusto por todo aquello que huele a campo.

En cualquiera de los casos que hemos citado, la identificación y el apego al territorio no tienen lugar, o al menos, no de la manera en que se produce entre los alpujarreños. No existe un sentimiento de pertenencia basado en un paisaje o en unas prácticas, entre otras cosas porque ningún forastero se siente parte del pueblo en el que vive, aunque haya pasado más de 30 años en él, y, desde luego, no se siente ni se sentirá jamás alpujarreño:

“No hemos vivido ni hemos nacido ni hemos tenido esa... sensación de pertenencia, no. El tema es que la Alpujarra te atrapa. (...) Cuando yo vine aquí, la sensación que tuve es que me atrapó más que me sentía identificada con ella, porque de hecho me costó trabajo identificarme con la Alpujarra, por lo menos con los alpujarreños, me costó mucho, mucho, y de hecho creo que todavía no...”

(Natalia, 50-55 años, 2013)

Su proceso de identificación se construye más bien en torno a un argumento amplio, difuso y desterritorializado, el ideal de “vuelta a la tierra”, a cualquier tierra. A través de esta “vuelta”, se pretende recuperar la concreción, la sencillez y los ritmos propios del ser humano lejos de la maquinaria productivista del sistema. Se pretende vivir de acuerdo con los ciclos de la naturaleza y en un contacto estrecho con otros individuos con los que poder hacer comunidad. Pero la tierra, el “espíritu” de la tierra, es el mismo en todas partes, y por tanto puede y ha de cuidarse con el mismo esmero en Pitres y en la India. El objeto de afecto para los nuevos hortelanos no es el territorio alpujarreño en sí, el cual, si las circunstancias se complican, se abandonará sin grandes dramas y hasta con cierto alivio, sino aquello que de universal subyace a todo espacio donde la naturaleza se hace presente con más intensidad. Lo importante es que exista una tierra que cuidar, unas condiciones materiales que lo permitan —disponibilidad de agua, sol, posibilidades de subsistencia— y una red de individuos afines con los que poder hacerlo o, al menos, con los que relacionarse.

En todos los supuestos, la ciudad, aunque rechazada, se convertirá en paso indispensable para los que en algún momento deciden “volver”, muy especialmente para aquellos que nacieron y crecieron en un ámbito rural. Solo después de haber viajado y tenido experiencias suficientemente diversas, aparecerá la posibilidad de desarrollar un proyecto de vida en un lugar pequeño y dominado por lo rural:

“El caso es que cuando sales del pueblo te crees que es la última patata realmente (...), y además tienes la conciencia de que un pueblo es un sitio donde no puedes encontrar lo que tú quieres; tienes 20 años y tú quieres no se sabe qué, pero es algo muy gordo que en tu pueblo no está. (...) Entonces te vas por ahí a ver dónde está lo que tú quieres; buscas, buscas, buscas, hasta que te das cuenta de que lo que yo quiero realmente no está donde yo pienso, o no está en ningún sitio, pero desde luego no es este (...) Te das cuenta de que idealizas mucho lo que no tienes, y cuando te das cuenta de que lo que no tienes no es tampoco tan tal... Te das cuenta de que lo que tenías o lo que conocías no era malo, que quizá puede incluso ser hasta mejor, mejorable por lo menos; entonces ahí te planteas un poquito, pues vámonos pal campo otra vez.”

(Natalia, 50-55 años, 2013)

La querencia por las prácticas y los saberes agrícolas aparece así mediatizada por un ideal de vida que, si por un lado les resta efectividad a nivel local —la especificidad de las prácticas locales acaba desapareciendo en aras de la “ideología verde”— los vuelve más

universales. Procesos parecidos están teniendo lugar en enclaves geográfica y ecológicamente muy distantes entre sí. En todos ellos subyace la construcción de un proyecto colectivo, la inquietud de una búsqueda espiritual y la recuperación de un vínculo con la naturaleza. En todos, el cultivo de los propios alimentos es requisito indiscutible, y es este interés, esta querencia, la que servirá de detonante para poner en funcionamiento el resto de mecanismos del aprendizaje agroecológico.

6.2. LA PRÁCTICA

No es nada nuevo hablar del carácter eminentemente práctico de los saberes campesinos, los cuales se adquieren fundamentalmente a través de la acción y la experimentación del individuo. Las prácticas cotidianas son las que marcan la percepción y el aprendizaje de lo que ocurre a nuestro alrededor (Toledo, 1992; Ingold, 2000), la construcción de nuestro territorio. A través de ellas, el cuerpo se convierte en agente y no en un simple receptor pasivo de información (Ingold, 2000). Para los hombres y mujeres de campo de la Taha, la práctica, el trabajo, ha sido hasta hace pocas décadas la herramienta indiscutible que permitía aprender todo lo importante en la vida. “Para aprender hay que practicar” es la frase que se repite de una u otra forma en las reflexiones de los lugareños cuando hablan sobre agricultura. En la medida en que se practica algo, el conocimiento sobre ese algo aumenta. Esta afirmación, aunque puede parecer obvia, tiene consecuencias nada baladíes para los hortelanos, los cuales se beneficiarán de dicho conocimiento en la medida en que este les facilita la propia práctica sobre la que es construido. Si es la práctica la que contribuye al saber, también el saber agiliza y simplifica la propia práctica:

“Cuanto más conocimiento, menos trabajo, porque sabes cómo hacerlo, cuándo hacerlo. Mira qué poco tiempo le he echado yo este año al huerto. Eso yo al principio, para tener solo cuatro tomates que tengo ahí, al día yo le hubiese echao... ni se sabe. Y seguro que no salen tan bien. Porque la gente cuando ya tienes el conocimiento de cómo funciona, tú ya sabes cuándo tienes que hacer las cosas y si las haces en ese momento la eficacia es como cuatro veces más. Por ejemplo, si sabes cuándo sacarle las hierbas al huerto, solo se las sacas una o dos veces. Si no sabes, te pasas todo el santo día sacando hierbas. O regar: si sabes cuánto tiempo puedes tener un huerto sin regar incluso es más beneficioso, depende de qué; (...) La gente de aquí riega mucho menos, pero (riega) cuando tiene que regar. (...) Entonces todo eso es un conocimiento que te permite... Las personas mayores tienen “pedazos” de huertos pero no están todo el día en el huerto, si te das cuenta.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

Y es que de nada sirven los conocimientos teóricos si no se aterrizan en el contexto local adecuado:

“Yo le decía: no le hagas caso al perito que el perito sabe allí en la costa pero aquí no sabe el clima, que aquí es diferente, y estás teniendo suerte, que no está viniendo un otoño mu bueno; porque aquí llega mitad de septiembre y se acabó tó, ya coges y no madura ná porque empieza a hacer frío; pero como no ha llovido este año pronto... (...) Ha tenido suerte. Él le hizo caso al perito, porque yo le decía: no, ponlas casi todas (las habichuelas) juntas. Si las hubiera puesto cuando yo se lo dije, al principio, pues hubiera cogido más.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

Los conocedores “de libro” son a menudo puestos en tela de juicio, sobre todo si pretenden imponer de alguna manera su punto de vista sobre el de los locales. Si en el pasado eran los capataces y los “señoritos” el blanco de los ataques verbales, en la actualidad son los ecologistas, los técnicos y gestores de la administración pública los que se llevan la mayor parte de las críticas por un pretendido conocimiento que, en muchas ocasiones, poco o nada tiene que ver con la realidad del lugar:

“Es que la ciencia es la ciencia y el estudio es el estudio, pero la práctica es la práctica y yo siempre digo y he dicho toda la vida, toda la vida desde que tengo uso de razón, esos capataces que ponían dirigiendo a cuadrillas que no tenían ni idea (...), yo digo: nadie que no sea capaz de hacerlo él debe mandar. Una persona que manda una cosa debe saber hacerla él, ¡que la haga! Pero si no la sabe hacer él y está mandando...”

(Enrique, 85-90 años, 2012)

No quiere esto decir que los conocimientos teóricos no tengan ninguna validez para un alpujarreño. El conocimiento reglado, el “estudio”, es valorado, respetado y hasta admirado, sobre todo por el sector de población de edad más avanzada, el cual no tuvo en su juventud acceso al mismo. Pero el campo, claro está, es otra cosa, o al menos lo es en la Alpujarra; el campo es mancajar, hacer el riego de polvo, arar y preparar los caballones. Un ingeniero agrónomo “puede tener algo más de idea”, pero si quiere aprender a cultivar y cuidar una huerta en la Taha, en cualquier caso “tendría que empezar de cero”³ para adquirir un saber efectivo, porque “para aprender la agricultura hay que ponerse a trabajar con uno que sepa trabajar y, si se tienen ganas, se aprende rápido”.

A cultivar, pues, se aprende cultivando. Los libros, los cursos o los consejos de los vecinos son ayudas importantes y en muchos casos fundamentales, pero la base primordial sobre la que un hortelano construirá su saber es la experiencia y su sentido común, algo que para muchos no tiene demasiado misterio:

“En realidad no tiene mucha ciencia, cualquiera que se ponga con un poco de ganas y sentido común, pues ya está. Es verdad que cuanto más experiencia tienes llevas más delantera, pero eso como con todo, ¿no? La práctica, como el que dibuja o el que hace cualquier cosa; vas un poco con delantera porque ya lo has hecho y entonces te cunde más el trabajo.

3. Alfonso, 65-70 años, 2012

Quando haces el primer huerto, si has plantado dos calabacines estás flipando cuando sale el calabacín, y ahora como ya has flipado te da tiempo a plantar más calabacines y a hacer más cosas.”

(Alberto, 35-40 años, 2012)

Esta experiencia a través de la práctica cotidiana permite no solo la adquisición de dicho saber, sino también su mantenimiento a lo largo del tiempo, como bien saben algunos regantes que son partidarios de “entandar” el agua cada año aunque no sea necesario ya que para ellos:

“El que no haya tanda lleva a abandonar las costumbres y a olvidar cosas que no se pueden olvidar; la tanda entonces debe existir, se use o no se use.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Recordemos que uno de los mayores problemas a los que se ha enfrentado el saber asociado al manejo del agua y las acequias en la Taha estriba en la coyuntura socioecológica de las últimas décadas, la cual ha hecho que, por el reducido número de hortelanos y la abundancia relativa de agua, las prácticas del reparto dejen de ser necesarias en buena medida. Lo que no se practica acaba olvidándose, lo cual nos lleva a plantear algunas reflexiones sobre la naturaleza de esta relación entre saber y práctica.

La primera de ellas se refiere a la duración y frecuencia de la práctica a la que le corresponde un saber sólido y vivo o, dicho de otro modo: ¿durante cuánto tiempo se ha de practicar para saber de campo? “La carrera de agricultor dura toda la vida” dicen los paisanos con la seguridad que les proporcionan sus largos años de veteranía. Ciertamente es que el saber, como obra de construcción colectiva, implica siempre a más de una generación y es, por tanto, un proceso de “cocción lenta”; pero el ser humano absorbe información a velocidades increíbles y, aunque en algunos asuntos parezca no aprender nunca, en otros lo hace extremadamente rápido. En el campo, el individuo, si es observador y activo y está lo suficientemente motivado —aquí los locales son especialmente incisivos, remarcando insistentemente la premisa de que “te tiene que gustar”—, adquirirá en pocos años las herramientas necesarias para defenderse en el contexto local y sacar adelante una cosecha digna. El aprendizaje continúa siempre, cómo no, o al menos lo hará mientras la práctica permanezca viva, pero digamos que serán suficientes tres o cuatro temporadas para sentar las bases mínimas a partir de las cuales alguien puede ser considerado y considerarse a sí mismo hortelano. Claro está, no es lo mismo ser hortelano a secas que ser un buen hortelano. ¿Cuánto tiempo se requiere para adquirir esta maestría? La agricultura, como cualquier otro campo, tiene múltiples niveles de conocimiento; se puede saber algo “por encima” o se puede conocer en profundidad. Lo que nos interesa del saber ecológico en lugares como la Alpujarra es precisamente su grado de profundidad en la comprensión del socioecosistema. Los “expertos” del campo son aquellos que no se limitan a estar al tanto de las prácticas elementales, sino que conocen y dominan una amplia gama de ma-

tices de las mismas y que, además, son capaces de establecer interconexiones entre un gran número de variables distintas. En el momento en el que estos matices pasan a estar incorporados a su cotidiano, a sus gestos y a su atención, a su hábito diario, el hortelano se convierte en un sabio del campo. Pero para alcanzar este supuesto, la respuesta a la pregunta inicial no es ya tan sencilla ni tan prometedora. Es necesaria toda una vida de práctica, ensayo y error para llegar a ese nivel de saber en el que el campesino integra todos los conocimientos, todas las deducciones y todas las acciones en una gestualidad espontánea y casi inconsciente: sus movimientos son ágiles cuando camina entre los caballones o por las lindes de los cultivos, delicados cuando arranca un fruto y mancaja alrededor de un brote tierno; decididos cuando está limpiando un reguero o sacando una acequia. Su atención se centra de manera natural en la dirección del viento, la tonalidad del cielo, las fases de la luna, el color de las hojas de un árbol o una planta. El mismo gesto automático de coger el mancaje cada vez que va a la huerta, aunque sea solo para mostrarla, resulta algo interiorizado de tal manera que pasa a convertirse en parte integrante de su forma de estar y percibir el mundo. Y es precisamente esta espontaneidad en los movimientos y la toma de decisiones, esta interiorización de la práctica lo que, en última instancia, llamamos saber. Los demás podremos aprender con mayor o menor fortuna las normas básicas del trabajo agrícola, pero la falta de una práctica que se inicia en la infancia temprana y se mantiene hasta la vejez impedirá la adquisición de esa forma de estar en el mundo que supone el saber de todo labrador. Este solo será posible a través del mantenimiento de una actividad prolongada e intensa. Un agricultor octogenario lo ejemplificaba bien al mostrar la ladera de pronunciada pendiente que había desbrozado hacía poco en la linde de su bancal, con la única ayuda de una cuerda y un mancaje, a espaldas de sus hijos porque “a mí me da miedo que se metan ellos, que no saben.”⁴

De la misma forma que nos preguntábamos cuánta práctica es necesaria para “crear” un saber, cabría asimismo interrogarse desde el enfoque opuesto, es decir, ¿cuánto tiempo puede transcurrir sin que un saber se ponga en práctica antes de que éste empiece a perderse? Podemos aventurar como una primera respuesta que todo depende en buena medida de la edad, intensidad y motivación con que se haya adquirido el mismo. Sabemos que los aprendizajes de la infancia, sobre todo aquellos que presentan una marcada componente vivencial, son particularmente persistentes en cualquier individuo. Hay cosas que se aprenden en la niñez y que nunca llegan a olvidarse; otras, después de años de permanecer en el olvido, pueden aflorar en el momento oportuno o en el más inesperado. En el caso del saber agroecológico, la infancia parece un momento de especial relevancia para el proceso de aprendizaje, lo cual podría explicar que agricultores que abandonaron la labor con 18 años y regresaron a ella ya en edad de jubilación conserven intacta toda su sabiduría y sus habilidades. También lo explicaría la intensidad con que tuvo lugar este aprendizaje: en la década de

4. Manuel, 80-85 años, 2011

los 40, un niño alpujarreño pasaba prácticamente todos los días de su vida en contacto con las tareas del campo; al principio solo al cuidado de los animales, luego también ayudando al resto de las labores agrícolas, pasando progresivamente de las más sencillas y que requerían menos fortaleza física a las más complejas y esforzadas. Entre los 5 y los 20 años aproximadamente —hasta que los jóvenes emigraban o eran llamados al servicio militar—, la práctica era continuada. En el caso de que las familias pudieran permitirse prescindir de la ayuda de los más pequeños y les dejaran acudir a la escuela de forma más asidua —algo que en determinadas épocas del año resultaba casi imposible—, la práctica comenzaba a una edad un poco más tardía, 10 ó 12 años. En cualquier caso, tiempo más que suficiente para un niño y adolescente capaz, de empaparse de conocimiento.

El tercer factor que explicaría la eficacia o permanencia del aprendizaje agroecológico es la afectividad puesta en juego en el proceso, de la cual ya hemos hablado con detalle en el apartado anterior. “Para aprender, tiene que gustarte” es una premisa repetida con frecuencia por los agricultores —agricultores que, paradójicamente, hablan del propio aprendizaje en términos de necesidad—. El “gusto” por aquello que se está aprendiendo se convierte en garantía de que la información llegará a buen puerto y se mantendrá durante más tiempo en la memoria y en los gestos del aprendiz, pero también en condición para mantener la práctica del mismo en diferentes situaciones. Afectividad y práctica se retroalimentan; cuando la primera adquiere más peso, la otra se intensifica en el tiempo y en el espacio, y viceversa. El saber, como una manifestación de ambos elementos, emerge así con una vitalidad que será dependiente de la intensidad y solidez de dicha dinámica.

Uno de los fenómenos tal vez más interesantes en lo que se refiere al mantenimiento del saber agroecológico a lo largo de una vida lo constituye el rescate, por parte de los alpujarreños emigrados, de las antiguas prácticas agrícolas, una vez que regresaron de los destinos europeos. En este periodo tal vez conviene hablar de “letargo” o de hibernación de saberes más que de su muerte y resurrección; un letargo, además, bastante relativo por dos motivos fundamentales que hemos comentado con anterioridad: el primero, la permanencia de los lazos familiares que hacían posible, y a veces obligaban, a que el contacto con la tierra y las labores del campo siguiera existiendo incluso desde el extranjero. Muchos de los emigrados aprovechaban las vacaciones para ayudar al padre o a los hermanos que habían quedado en el pueblo en las faenas más duras, o bien para trabajar sus propias tierras, que quedaban luego al cuidado de la familia. El segundo, el hecho de que no fueron pocos los que, en cuanto tuvieron la oportunidad, continuaron con su actividad hortelana en sus nuevos lugares de residencia, cultivando huertas en la vega de Granada, los alrededores de Barcelona y hasta en ciudades de Alemania. De esta manera, la práctica siguió de alguna forma viva en el cotidiano de los alpujarreños, si bien con menos intensidad de la que había tenido en el pasado. Una vez pasados los años de la productividad y del ahorro, la práctica agrícola se retomó con nuevas ganas pero también con un nuevo enfoque: ya solo restaba cultivar “por gusto” y “para no dejar perder el campo”. Las ener-

gías habían disminuido pero el amor por la tierra seguía vivo. El saber local continuaba así existiendo, aunque por el camino europeo hubiera perdido parte de sus matices.

La práctica puede entenderse como experiencia —repetir aquello que uno ya sabe o que está aprendiendo— o bien como experimentación, referida esta a la construcción de nuevos saberes a través de auténticos experimentos científicos, que es precisamente lo que algunos hortelanos realizan en sus huertas. Es frecuente que un agricultor hable de sus “experimentillos” como método habitual de mejora y renovación del saber. Los experimentos en cuestión poseen un carácter mucho más cercano a la ciencia ortodoxa de lo que para muchos cabría imaginar. En todos los casos, encontramos el registro de las condiciones de partida, el dominio de variables conscientemente inducidas, un método deductivo y una hipótesis de partida. Alguno hasta se dedica a llevar un “diario de campo” en el que registra con detalle todos los acontecimientos —se trata, en cualquier caso, de una excepción a la norma, ya que lo común es que el seguimiento se realice de manera mucho más intuitiva—. De una manera u otra, la persona que cultiva un huerto suele dedicarse a “probar” formas de hacer hasta dar con los resultados que más le satisfagan: técnicas y momentos diferentes de sembrar la misma semilla; fases lunares distintas; asociaciones de cultivos; introducción y adaptación de nuevas variedades; combinaciones de injertos... Las ideas pueden ser tomadas de libros, manuales o sugerencias de amigos o conocidos, o bien llegar a través de la observación y la intuición del hortelano, pero es la experimentación aterrizada en el contexto local, bajo las condiciones atmosféricas, climatológicas y edáficas concretas del espacio en cuestión, la que en última instancia determinará la cristalización e incorporación del nuevo saber. En ocasiones, el experimento puede llegar a contradecir la teoría, como es el caso de una hortelana de la zona que, desoyendo los consejos de todos los manuales de agricultura ecológica, asoció en un mismo bancal ajos y habas, aunque con una disposición algo diferente a la habitual, en semicírculo en lugar de en hileras rectas. El resultado fue más que satisfactorio: “Vete tú a saber lo que quieren decir los libros, a lo mejor lo desaconsejan porque el haba le quita sol al ajo si se alternan en hileras paralelas.”⁵ La mayoría de las veces, sin embargo, el experimento sirve para confirmar una teoría, como es el caso de la siembra de patatas a distintas profundidades, técnica muy popular en la literatura agroecológica y que la misma hortelana probó con bastante éxito.

Pero no siempre los experimentos tienen tan buen fin. Se da el caso de agricultores que han querido sembrar hortaliza emulando los cultivos bajo plástico a pequeña escala:

“Debajo de un plástico también se hielan las cosas. Lo sé porque yo un año lo intenté. Hombre, no hice invernadero, yo hice túneles para sembrar hortalizas y no, se helaron dentro del túnel y ya dije, no, se acabó.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

5. Olga, 60-65 años, 2012

La práctica agroecológica tiene, como vemos, mucho de ciencia, pero también de actividad artesanal. Dice algún hortelano, de manera acertada, que “el huerto es un laboratorio de alquimia y ciencia.”⁶ El hortelano ha de llevar a cabo una importante labor en la que razón, intuición, creatividad y constancia se alían para propiciar su aprendizaje. En la medida en que estos factores sean capaces de existir y coexistir a lo largo del tiempo, en que se de el contexto material oportuno y exista la motivación suficiente, se irá construyendo el saber.

Para terminar, solo nos resta señalar que, más allá de su carácter de acción personal, de experiencia y experimentación de cada individuo, la práctica como vía de adquisición y transmisión del saber solo puede resultar plenamente clarificadora si la situamos en su dimensión colectiva (Ingold, 2001), esto es, en los contextos de aprendizaje en los cuales se adquieren los necesarios códigos de comportamiento por transmisión de unos individuos a otros. Dichos códigos, que nunca o casi nunca son explícitos ni formulables en axiomas o principios reglados (Sillitoe, 2007), necesitarán por fuerza de esta práctica comunitaria para transmitirse de manera efectiva. De ahí la importancia de abordar con detalle la naturaleza de las relaciones de unos individuos con otros en un contexto cultural dado, tema que dejaremos pendiente para un apartado posterior.

6.3.LA OBSERVACIÓN

Si la adquisición del conocimiento en contextos prácticos se basa sobre todo en una educación de la atención (Ingold, 2000), una observación atenta, tanto de las acciones de los otros como del entorno natural circundante, será requisito fundamental para realizar un aprendizaje ecológico efectivo. La capacidad de observación es de hecho una de las habilidades mejor interiorizadas por los agricultores de la Taha. La necesidad de manejar al mismo tiempo una amplia gama de variables hace de esta un elemento fundamental para interpretar y descifrar los códigos del clima, el agua, el suelo y la propia planta. De esta forma, la práctica no es por sí sola garantía de un aprendizaje si no existe una observación atenta de lo que esta provoca. Como explica un hortelano: “Si haces mucho pero no te paras a mirar qué está pasando, no puedes aprender.”⁷

Hablamos de una observación que incluye, por una parte, los huertos y prácticas ajenos y, por otra, el espacio del propio huerto. Tan importante es ver qué hacen “los que saben” como ver qué ocurre cuando uno hace algo.

En el primer caso, la observación directa de los distintos modos de hacer y cuidar la tierra se convierte en esencial para saber cómo afrontar la propia práctica. El acto de mirar y acompañar a los “maestros” desde la infancia está profundamente arraigado en el dis-

6. Alberto, 35-40 años, 2012

7. Julio, 20-25 años. 2012

curso y en la cotidianeidad de los alpujarreños. Todos los buenos conocedores del campo aprendieron desde edades tempranas de padres, madres o tíos a los que acompañaban en contextos de trabajo, adonde tenía lugar la práctica y, por tanto, el aprendizaje. En dichos contextos, una observación atenta era indispensable para adquirir el saber necesario. “Yo aprendí bien porque ponía toda mi atención en lo que me enseñaban”⁸ cuenta un hortelano al explicar la profundidad y amplitud de un conocimiento que en su caso ha sobrevivido a 30 años de emigración. Otra vecina consultada al respecto asegura que para aprender “tienes que venirte aquí con el mancaje y verme a mí haciéndolo...”, algo que, de manera más o menos directa, es lo que han hecho la mayoría de los hortelanos “forasteros” al llegar a la Alpujarra: fijarse en lo que hacen sus vecinos locales.

En el segundo caso, la observación se convierte, no tanto en capacidad de imitación de otros como en habilidad de recogida e interpretación de la información que llega de las plantas y del resto de elementos circundantes:

“Estar en la huerta es eso, observar, y observar es escuchar lo que las plantas quieren decirte.”

(Ángela, 40-45 años, 2012)

“Si tú tienes un huerto, tienes que observar cada día cómo está cada cultivo y lo que te pide; hay unos que te piden agua, otros que te piden mancajar, otros que te piden estiércol, otros que te piden... que los podes muy poquito (...) El huerto en realidad es eso; si no lo has hecho desde siempre y, digamos, ya lo tienes incorporado y no tienes que pensarlo sino que te sale, tienes que observar mucho lo que necesitan tus plantas.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

Un hortelano u hortelana sabe bien que las plantas hablan y que su misión como cuidador no es otra que escucharlas y responder de la mejor manera posible a sus peticiones. Nótese, sin embargo, que existe una diferenciación en función del grado de veteranía: los que lo han hecho desde siempre no necesitan esforzarse en la escucha, la cual han incorporado de manera innata a su percepción de la realidad. Ver el mundo es para ellos ver agua, cultivos, injertos, fases de la luna, nubes que anuncian lluvia; las señales son evidentes, no necesitan ser pensadas y analizadas; son parte —una parte, además, muy extensa— de su cosmos:

“Cerca de 50 años llevo (...) Y he pasado más aquí... De trabajo, de no salirme las cosas, y *enrritao* porque no me ha salido una cosa bien... Mira, de todo ha habido, pero se ha hecho. Ya no tengo pegas con nada, ya sé por dónde va tó; de momento, apenas echo el ojo digo: por aquí va esto.”

(Sebastián, 70-75 años, 2012)

8. Alfonso, 65-70 años, 2012

Los más jóvenes, sean o no forasteros, necesitan sin embargo de un ejercicio de voluntad y consciencia para educar una atención que para los otros resulta de lo más natural: los primeros, porque nunca tuvieron la oportunidad de desarrollarla en sus lugares de procedencia; los segundos, porque, aun disponiendo de la ocasión de hacerlo, y llegando efectivamente a desarrollar una cierta habilidad para mirar e interpretar el entorno circundante, la olvidaron luego en el devenir de una vida que ha tenido lugar alrededor de intereses muy alejados de la actividad agrícola:

“A mí me encantaba el olor a primavera, y lo percibía. Entonces había olores, veías las mariposas, las mariposas, había bichos, saltamontes, las hormigas te indicaban... (...) Si te fijabas un poco, el comportamiento de los pájaros... Trinaban y los veías revolotear consiguiendo comida como desesperados, ¿por qué? Porque iba a llover (...) A mí me cuesta ahora fijarme en eso. Ahora voy caminando y no tengo eso, lo perdí; que lo puedo recuperar, ¿no? Pero no tengo ese instinto. O mirar el cielo y saber si va a llover o no va a llover, de dónde venían los nubes... Mi abuelo por ejemplo, por el sol sabía la hora que era, miraba el sol y decía: vámonos que vamos a comer, y se equivocaba en dos o tres minutos, y tenía como referencia el sol en sierra Lújar.”

(Germán, 40-45 años, 2012)

Uno de los aspectos interesantes a la hora de considerar las dificultades y exigencias de la observación son los tiempos dilatados que se necesitan para llevarla a cabo, dado el carácter anual de las cosechas. Si una cosecha se pierde o sale mal por el motivo que sea, habrá que esperar hasta el año siguiente para empezar de nuevo. El hortelano tendrá que repetir una vez más el acompañamiento de todo el ciclo de vida de la tierra, tarea en ningún caso apta para los impacientes o para los que simplemente están habituados a moverse en los tiempos vertiginosos y fragmentarios del mundo urbano. El tiempo reposado y cíclico que impone el trabajo de la tierra es el que permite poner en juego la actitud tenaz y metódica del buen observador. Constancia, destreza, intuición o creatividad, todas cualidades necesarias para llegar a adquirir una comprensión profunda de los procesos agroecológicos, solo podrán florecer si se les deja el espacio y el tiempo adecuados para hacerlo.

6.4. LAS RELACIONES DE TRANSMISIÓN E INTERCAMBIO

Comprender adecuadamente el saber ecológico como fenómeno sociocultural, recordémoslo, pasa necesariamente por la consideración y el estudio de las instituciones sociales de la cultura en la que este saber se inscribe, así como de los modos de relación que lo sustentan (Berkes, 1999). Son estas relaciones las que en última instancia permiten su pervivencia y recreación a través del tiempo y el espacio.

En la Taha, las relaciones sociales que subyacen a la práctica agroecológica son de dos tipos: por un lado, aquellas fundadas en el parentesco dentro de la familia nuclear, que

son las que han tenido más relevancia en la estructura de la sociedad alpujarreña hasta mediados o finales de los años 70, cuando el modelo familiar tradicional comenzó a sufrir profundas modificaciones; por otro, las relaciones fuera del núcleo doméstico, entre vecinos o amigos, de una naturaleza diferente, basadas tanto en sentimientos de confianza y reciprocidad como de necesidad mutua. Ni unas ni otras están exentas de conflictos, contradicciones y retos. Ambas resultan complementarias y necesarias para explicar la conformación de las dinámicas de conservación, transmisión e innovación del saber agroecológico.

6.4.1. Relaciones de parentesco y herencia del saber

La transmisión del conocimiento agrícola de padres a hijos es el elemento de aprendizaje que con más frecuencia y de manera más explícita aparece en el discurso de los alpujarreños sobre el saber local. Mientras que los intercambios con otros agricultores o la propia afectividad ocupan un lugar secundario —a menudo invisible— en las apreciaciones y valoraciones de los hortelanos, la herencia familiar suele surgir como variable reconocida que marca de manera clara los conocimientos de una persona en materia agrícola. Casi sin excepción, todos los agricultores mayores se remiten al padre como la figura de referencia en su aprendizaje del campo, aunque en ocasiones también encontramos referencias a la madre —cuando el padre se encuentra ausente del grupo doméstico—, o a integrantes de la familia extensa, tíos o abuelos. En cualquier caso, ellos han sido para toda una generación los auténticos “maestros” de la actividad agrícola, y se les dedica, tanto a ellos como a sus enseñanzas, un respeto particular.

Esta herencia solía realizarse por la vía masculina, aunque en el caso de familias de origen muy humilde —las cuales abundaban en toda la Alpujarra—, o bien sin hijos varones, también se producía de padre a hija, ya que la necesidad obligaba a que la niña ayudase al padre en las faenas del campo, o de madre a hijos si el cabeza de familia había muerto o se encontraba incapacitado para realizar las labores agrícolas. En cualquier caso, siempre que se ha podido evitar —cuando en la familia ha habido hombres suficientes para sacar adelante el trabajo—, la mujer ha permanecido en casa dedicada a las tareas domésticas y como ayudante eventual de las faenas que requerían la colaboración de muchas manos. Trabajar en el campo no era cosa de señoras ni señoritas, de ahí que sean pocas las que hoy en día mantienen un contacto con la tierra más allá del cuidado de las flores de la casa, tarea esta para la que son especialmente mañosas. Es curioso constatar que las mujeres alpujarreñas que cultivan su propio huerto en la actualidad son casi todas viudas, algunas desde edades tempranas; la mayoría de ellas se han visto obligadas a trabajar en el campo durante su infancia y juventud, por lo que dominan un saber tan complejo y variado como el de cualquiera de sus vecinos varones, aun cuando éste no les sea reconocido socialmente. Al haberse visto obligadas a desempeñar un papel masculino durante toda o buena parte de su vida, su aprendizaje ha

corrido paralelo al de sus hermanos, vecinos y maridos, con el agravante de las tareas domésticas y cuidado de los hijos, que han seguido quedando exclusivamente bajo su responsabilidad. Así, además de colaborar en la siega del trigo o en la siembra de las habichuelas, las mujeres eran las encargadas de preparar la comida para la cuadrilla de hombres, lavar la ropa y cuidar de los niños. De esta forma, su papel en el mundo agrícola ha quedado invisibilizado de forma contundente, eclipsando su rol de cuidadoras al de trabajadoras productivas y conocedoras del territorio.

En cuanto al proceso de aprendizaje en sí, dice Navarro que “el niño lo iba descubriendo y asimilando poco a poco, de manera natural, imitando a su padre y guiándose por sus consejos, descubriendo sus técnicas y trucos de “mejor hacer” mientras le ayudaba en las tareas.” (1979: 212). Estas tareas iban complejizándose a medida que el niño crecía, de forma que “empezaba llevando a pastar algún animal por los bordes de los caminos, con cinco o seis años, y acababa regando junto al padre cuando tenía 16 ó 17” (Íbid: 212). El trabajo conjunto de padres e hijos en el campo era pues, el contexto privilegiado de transmisión de los conocimientos. El modelo de subsistencia alpujarreño, basado en la familia nuclear como empresa perfectamente organizada para garantizar el autoabastecimiento del hogar, creaba una fuerte dependencia mutua de todos los miembros. Fuera la familia propietaria de las tierras o, como ocurría en la mayoría de los casos en la Taha, aparcería de las mismas, todos sus componentes tenían la necesidad y la obligación de colaborar para poder sacar la explotación adelante, máxime si tenemos en cuenta que el terreno alpujarreño, por su difícil orografía, exige un esfuerzo adicional de mano de obra, y que el acuerdo de aparcería con el dueño de las tierras suponía en muchas ocasiones trabajar “a la tercia”, e incluso “a la cuarta”, lo que significaba que había que rentabilizar al máximo la cosecha. Todo esto se traducía en un fuerte requerimiento de mano de obra no asalariada, y el único modo de conseguirla era a través de la familia nuclear. Del mismo modo que de las mujeres se esperaba que se convirtieran en las cuidadoras de los padres cuando estos llegasen a la vejez, a los varones alpujarreños se les pedía que fuesen empleados del padre durante toda su juventud, al menos hasta que formasen su propia familia. Los estrechos vínculos afectivos, la necesidad y la funcionalidad de dicha estructura posibilitaron su pervivencia hasta la década de los 70, cuando los movimientos migratorios, los profundos cambios socioeconómicos y la transformación de las pautas de relación entre padres e hijos hicieron que el modelo de empresa familiar perdiera su eficacia.

Esta empresa doméstica, para ser funcional, “necesita de una dirección única y firme que pueda planificar el futuro, y de una administración que aporte y disponga de los medios necesarios; éste era el papel del padre. Necesita también de los trabajadores para que la hagan productiva; pero cuanto más pacíficos, obedientes y cumplidores sean estos se obtendrá mayor ganancia y productividad y también menos problemas y libertad individual: éste era el papel de los hijos varones.” (Navarro, 1979:214) Se asume

así que los hijos, los “aprendices”, acatarán dócilmente todas las decisiones y todas las enseñanzas del padre y que mantendrán, por tanto, una práctica que habrá permanecido inmutable con el paso de los años. Y aunque los propios hortelanos se refieren a menudo a las enseñanzas sobre el campo como algo monolítico y eterno, la realidad demuestra que el saber agroecológico en la Taha es una amalgama donde la tradición más enraizada coexiste con un flujo de continuas innovaciones y experimentaciones. Aun cuando la idea que persiste en las creencias de la mayoría de los lugareños sea la de permanencia, la contestación a “lo tradicional” es uno de los fenómenos más extendidos y mejor reflejados en la propia relación padre-hijo, no solo en la época actual sino también en el pasado.

No necesariamente todo lo que hace el maestro se considera como lo mejor. Una vez adquirida la experiencia necesaria, el aprendiz, gracias a su capacidad de observación y a su propia práctica, comienza a incorporar nuevos modos de trabajar, no siempre en consonancia con las enseñanzas paternas. Ni siquiera el fuerte sentimiento de obediencia inculcado en los jóvenes de los años 50 hacia sus progenitores era suficiente para frenar ciertos enfrentamientos sobre formas de trabajar. Son muchos los que reconocen que introdujeron a sus padres en alguna nueva práctica que estos no conocían o de la cual desconfiaban. La tensión entre resistencia e innovación se manifiesta así como cualidad inherente de los fenómenos socioambientales, y, cómo no, de la dinámica de transmisión y reinvención del saber agroecológico local.

El cuestionamiento del saber y la inversión de la cadena de aprendizaje

La herencia del conocimiento entre padres e hijos se asume claramente como la base fundamental de todo aprendizaje agroecológico en el contexto alpujarreño. Hay ciertas prácticas “que no se pueden cambiar”, de ahí que entre muchos de los hortelanos locales exista la idea de que “la forma de sembrar es la misma que era”. Pero la idea de que la transmisión del saber se realiza únicamente en una dirección —de individuos de más edad a otros de menos— proviene más de los valores implícitos en la estructura familiar alpujarreña que de su realidad. El padre —o tío, o abuelo— ha de ser respetado y, por tanto, considerado como el experto, ya que es el garante de la tradición. Y en efecto, hay una parte de la práctica agrícola que ha permanecido casi invariable a lo largo de numerosas generaciones de labradores: las formas de medir y repartir el agua para el riego son un claro ejemplo de ello. No obstante, no son pocas las prácticas que, una vez aprendidas e incorporadas, pasan a ser cuestionadas y modificadas por la siguiente generación. Los hijos se enfrentan a menudo a los padres en sus formas de gestión de los espacios, contraviniendo esa tradición en aras de una mayor eficacia. Esta puede llegar incluso a ser cuestionada como tal por parte de las nuevas generaciones, las cuales son conscientes de las profundas modificaciones que “contaminaron” a su vez el saber paterno gestado durante los años de la Revolución Verde:

“Mi padre, habiendo sido presidente y teniendo conocimientos de antes, pero que en medio ha estado contaminado por todas esas cosas, pues me decía a mí: eso no, eso así no, chiquillo... Y yo le decía: papa, que no, que sabe que si gastamos el cemento de esta manera y de esta se abren grietas y luego perdemos el agua, que no... Y entonces yo he sido un poco... Yo he querido aprovechar lo bueno de él pero lo malo también quitarlo, porque ha habido una época en que se contaminó todo, porque había intereses económicos detrás.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

De esta manera, los hijos se convierten también en una fuente de aprendizaje para los padres. Si estos últimos han sido los transmisores de la tradición —tradición, eso sí, alterada y construida a partir de la coyuntura del momento pero deudora en cualquier caso de una herencia colectiva del conocimiento—, los mismos hijos, con una mayor propensión al cambio, un contacto más estrecho con el presente y unos gustos propios, han introducido en las prácticas familiares la novedad y las necesarias adaptaciones al contexto. Se da el caso de variedades de plantas y de frutales que han llegado a las huertas familiares de la mano de los hijos, al igual que ciertas prácticas:

“Tradicionalmente estaban muy limitados en cosas de plantar, no investigaban mucho, mi padre por ejemplo, al final, después de yo ya tener huertos y eso, lo he visto plantar zanahorias, pero antes nunca plantaba zanahorias, plantaba las cosas más típicas; aquí, por ejemplo, los abuelos lo mismo: tomates, pimiento, berenjena, calabacín, pepino...”

(Alberto, 30-35 años, 2012)

Hay hortelanos que comenzaron a introducir especies de otros países en su huerta a raíz de la estancia de sus hijos en los mismos, y se da incluso el caso de un pastor que en los años 50 introdujo a sus padres en la cría de ganado porque se trataba de un oficio que a él le gustaba particularmente:

“Mis padres empezaron a tener ganado cuando yo tenía 14 ó 15 años, porque a mí sí me ha tirao la inclinación de siempre, y ya los fui metiendo, los fui metiendo y al final sí tenían ganao ellos también.”

(Bernardo, 65-70 años, 2012)

La iniciativa del “banco de semillas”⁹ muestra una experiencia similar: a menudo son los hijos de hortelanos veteranos los que se interesan por determinadas plantas o semillas para llevárselas a sus padres, los cuales en un primer momento son más reacios ante determinadas propuestas que tienen que ver con su ámbito de saber.

9. La experiencia del “banco de semillas”, como se explicó en el capítulo 5, se viene realizando en la Taha desde el 2011, a raíz del interés de un grupo de hortelanos por disponer de un fondo común de semillas no transgénicas. Ocasionalmente se ha instalado un puesto en la plaza de Pitres los días de mercado para repartir semillas de manera gratuita entre los interesados. Se trata de una iniciativa que ha partido exclusivamente de neorrurales y en la que, por ahora, no participa de forma directa ningún agricultor autóctono.

También se da el caso de una modificación de las prácticas introducida a raíz de los conocimientos adquiridos por las nuevas generaciones, por ejemplo, en el caso del uso de los fitosanitarios:

“Ahora hay más conocimiento, porque los hijos de muchos de esos agricultores cogen la botella y leen lo que dice la etiqueta (...) Hablan con otros, ha habido gente que ha salido, se han formado, y que han vuelto... (...) Y entonces ahora ya tienen un punto de decir: no, yo quiero comerme algo sano. Y ya hay incluso mucha gente joven que dice: no, es que a mí me cuesta dinero la matanza, pero es que yo quiero saber lo que me como.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

La familiarización de los jóvenes alpujarreños con las nuevas tecnologías y la abundancia de información que se puede encontrar hoy en día en la red han hecho que muchos de estos prefieran resolver sus dudas por internet antes que seguir las indicaciones de sus mayores. Un joven agricultor lo explica así:

“Yo he cambiado la forma de cultivar un 100% a como lo hacían mis padres. Yo he visto que si quieres cultivar tienes que mejorar, y hoy en día que tenemos internet, pues muchas cosas las he sacado del youtube, tú pones diversas formas de sembrar judía verde, diversas formas de tratar la tierra, de hacer compost... y aquí está el resultado.”

(Raúl, 30-35 años, 2012)

Sus descubrimientos ya han provocado la curiosidad de algún vecino octogenario que se ha interesado por los resultados de las nuevas técnicas, ensayándolas en sus propios cultivos.

Este cuestionamiento de lo que se ha aprendido de los mayores es más profundo en la medida en que el conocimiento agrícola se vuelve necesario para sacar una “rentabilidad” al campo. Una cosa es cultivar para consumo propio y otra muy diferente hacerlo con fines comerciales. Los requerimientos que impone el sistema para que los productos puedan competir en el mercado hacen que el saber heredado de padres y abuelos no tenga la misma validez:

“Si tú quieres vivir de la agricultura tú tienes, todo lo de los padres, ponerlo en pausa. No olvidarlo, porque son enseñanzas muy prácticas y muy buenas, pero ponerlo en práctica, eso ya no vale, porque claro, la subsistencia que ellos tenían a ti ya no te vale, porque tienes que tener un móvil y tienes que pagarlo a final de mes, tienes que tener un coche, y el seguro viene a final de mes y tienes que pasarle la itv, y yo qué sé, tienes que tener a lo mejor Internet, porque sale la orden tal que puedes hacer esto, y si no lo tienes no lo puedes hacer (...) Lo que yo aprendí lo puse en pausa y entonces hice cursos y me informé y entonces procuro acudir a todos los sitios y yo soy de las personas que digo que de todas las personas puedes aprender cosas; entonces yo cuando voy a algún sitio procuro ser una esponja, y quedarme siempre con una cosa, y luego yo ya con la experiencia, llevo ya bastantes años también, a base de equivocarte...”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Esta inversión de la jerarquía del conocimiento puede llegar en algunos casos a invalidar por completo los saberes “tradicionales”, por no considerarlos adaptados a las necesidades de los nuevos tiempos. Algunos agricultores jóvenes sostienen que los mayores “no saben del campo de ahora” porque no disponen de conocimientos relativos al tratamiento de enfermedades y plagas, tan comunes en cualquier cultivo de la Alpujarra hoy en día:

“Ellos no saben qué sulfatos tienen que echarles a las plantas, no saben ni lo que es la araña roja porque en su época solo tenían algún pulgón y ya está.”

(Paco, 40-45 años, 2012)

Algo de razón no les falta: si bien es verdad que los mayores son los primeros en acudir al famoso “sulfato” ante el primer síntoma de enfermedad, a veces incluso de manera preventiva, su conocimiento sobre plagas a las que nunca antes se habían enfrentado es, lógicamente, limitado. El tema de las plagas es el ámbito de conocimiento frente al que los labradores de toda la vida se sienten más perplejos. Y es que antes, las enfermedades de las plantas no abundaban en la misma medida en que lo hacen en la actualidad, ni se propagaban en un radio de acción tan amplio. Esto no quiere decir que no existieran —la filoxera que arruinó los viñedos y, con ellos, la economía de la Contraviesa a finales del siglo XIX, es un claro ejemplo de ello—, sino que su aparición resultaba mucho más fugaz y, por tanto, menos amenazante.

Sin embargo, los nuevos problemas requieren necesariamente un saber nuevo, que es el que se ha ido fraguando en las últimas décadas, saber polarizado en dos corrientes opuestas entre sí: la de los defensores de los fitosanitarios y la de los seguidores de la agroecología. Si los alpujarreños, como el resto del mundo rural en Andalucía, se acogieron en un principio a la primera tendencia, la entrada de los métodos ecológicos ha ido ganando progresivamente más adeptos, sobre todo en la medida en que los “sulfatos” han ido mostrando su ineficacia en el largo plazo. A este tema, que constituye uno de los pilares básicos de intercambio de saberes entre locales y neorrurales, volveremos en un epígrafe posterior.

El relevo generacional

Hasta ahora hemos hablado del modelo familiar de subsistencia que estuvo vigente en la Alpujarra hasta los años 70, y del modo en que este propició la transmisión de los saberes campesinos de padres a hijos. Ya la generación que creció en esta década vivió las profundas transformaciones que estaban teniendo lugar en la vida y aspiraciones de las familias alpujarreñas y que marcaron el paso de lo que Navarro denominó “la familia rural-tradicional” a la “urbana-moderna” (1979: 210). La experiencia de los niños y jóvenes de entonces con la agricultura, las relaciones familiares y la herencia del saber han sido muy diferentes a la de sus progenitores, imponiendo una pausa en la cadena del relevo generacional.

Con la emigración, la situación de las familias de la Taha cambió de manera radical:

“Los hijos hoy ya no se educan para seguir haciendo lo mismo que sus mayores; ahora se supone que tarde o temprano darán “el salto” por cualquiera de las muchas razones que tienen. La agricultura no es ya rentable y todos están convencidos de que se malvive con ella, hay otras posibilidades de encauzar la vida, trabajando fuera, que son más rentables y que ahora se conocen bien y se ven factibles de realizar. (...) Por esto, se intenta dotar a los hijos de los medios comunes para la nueva vida, en otro tiempo aventura, unos conocimientos básicos que les permitan manejarse con soltura en la ciudad, leer con facilidad los muchos papeles que pasarán por sus manos, hacer las cuentas que se van a necesitar y escribirles a ellos, cuando por fin les abandonen. De ahí la puntual asistencia a la escuela de los niños de hoy y el interés de los padres por que aprendan.”

(Navarro, 1979: 213)

No obstante, y a pesar del profundo cambio experimentado, conviene recordar que todavía en los años 70 eran muchas las familias que seguían manteniendo una actividad agrícola continuada para la que se requería la ayuda ocasional de los hijos, aun cuando los propios padres tuvieran para ellos perspectivas bien diferentes que la del campo. Incluso si la formación académica de los niños se convertía en el objetivo principal para las familias y se anteponía a cualquier formación práctica, esto no quería decir que quedase eliminada de las rutinas de su infancia. La gran mayoría de los alpujarreños crecidos en los 70 y los 80 hablan de una niñez estrechamente ligada a las faenas del campo y al contacto con la tierra:

“De pequeño ya ayudaba a mi padre en el campo con las viñas y los almendros; si no, había candela... (...) Yo qué sé, yo he tenido una infancia que muchos niños de la ciudad no la han tenido; yo jugaba en el barro, me he revolcado... Es que es lo que yo querría pa mis niños; cuando tengan una edad adolescente pues ya que hagan lo que les de la gana como hacía yo, pero por lo menos en su infancia que sepan lo que es revolcarse en la tierra y llegar lleno de barro, y no pasa ná por eso, al revés, es más sano que muchas cosas.”

(Raúl, 30-35 años, 2012)

El saber pasó, por tanto, a la siguiente generación, si bien de una manera mucho más limitada y con una vida útil muy reducida o prácticamente inexistente. El cambio en las perspectivas laborales y la consecuente desarticulación del viejo modelo de subsistencia familiar supuso el derrumbe de toda una forma de vida y el deterioro de los saberes asociados a la misma. Como contaba una vecina, si las nuevas generaciones de alpujarreños no mantuvieron esos conocimientos es porque “ya no les hacía falta”. Y es que los nuevos yacimientos de empleo, ligados en un principio a la industria y luego a la construcción y al sector servicios, requerían unas habilidades bien distintas a las que los padres podían ofrecer. Además, el trabajo agrícola se convirtió, no solo en una salida con poco futuro para los más jóvenes, sino también y sobre todo en un oficio con poca o ninguna valoración social:

“Incluso gente de Barcelona, bueno, ahora con la crisis vienen menos subidos, pero antes, no me lo decían a mí nunca, pero se lo decían a mi madre: Hay que ver, Salvador, que parecía que no era el más tonto de la familia y ha quedao pal campo! Eso se lo decían hasta hace dos días.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

En la mayoría de los casos han sido los propios padres, conocedores de lo que supone el trabajo en el campo, los que han alentado a los hijos a buscar cualquier otro empleo que fuese “menos sacrificado”. La mayoría de estos se sienten orgullosos de poder decir que sus hijos tienen carreras o “están bien colocados” —en un trabajo fijo—, y si tienen que darles algún consejo, este se encamina siempre en la dirección contraria a los oficios ligados a la tierra:

“Yo escuchaba a un vecino mío hablando con su hijo y diciéndole: no, el campo no te da, no es seguro; tú lo que tienes que hacer es buscarte un trabajo que cuando tú te vayas por la noche, tú hayas ganado un sueldo. Entonces, el padre le está quitando al hijo las pocas ganas que tiene de sembrar; que una parte tiene razón, el campo ahora mismo, ya más allá de que es dificultoso, no está valorado.”

(Germán, 40-45 años, 2012)

“Tengo un hijo, (...) pero es que le dije que a ver si se podía apañar de otra manera y al final sí se ha apañado. (...) Esto es que es mu complicado, los animales es que no tienes un día libre, es que no hay vacaciones ni nada.”

(Bernardo, 65-70 años, 2012)

La búsqueda de una seguridad material por la que las viejas generaciones han sufrido tanto en el pasado es hoy en día, en una sociedad regida por el paradigma de la escasez —nunca hay suficiente para todos—, la piedra angular de todas las aspiraciones individuales:

“Es que esto es muy duro, en la obra si echas diez horas al final del día te van a pagar diez horas. Aquí si echas diez horas y mañana llueve y las habichuelas no maduran, pues no vas a cobrar esas diez horas.”

(Raúl, 30-35 años, 2012)

De esta manera, el saber agroecológico pierde su condición de conocimiento útil —no es capaz de garantizar la ansiada seguridad materia— para convertirse en algo puramente afectivo o anecdótico, que rara vez es mantenido por cuenta propia por las nuevas generaciones. El relevo generacional en materia agroecológica ha quedado reducido a la ayuda puntual que los hijos prestan a sus padres en las tareas más pesadas, o cuando estos son ya demasiado mayores para ocuparse solos de las tierras —esta ayuda rara vez incluye la huerta, que por ser un espacio más reducido y que requiere menos esfuerzo físico, sigue siendo competencia casi exclusiva del padre, para el cual supone, además, un entretenimiento—. Como dice un agricultor jubilado:

“Los hijos ayudan, pero el golpe más gordo me lo llevo yo. Ellos no pueden comer de esto, claro que no, pero es lástima extraviarlo.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

Esta es quizá la diferencia fundamental entre el enfoque de padres e hijos: ambos están de acuerdo en que la práctica resulta inviable desde el punto de vista económico, pero mientras los primeros la mantienen por puro afecto, “porque es lástima extraviarlo”, los segundos tienen otras prioridades. La ayuda que prestan no deja de ser en cierto modo obligada, ofrecida más por un sentimiento de afecto o deber hacia el padre que por interés o gusto. Esto, además, solo es posible si el contexto lo permite, es decir, si los hijos viven cerca, en el propio pueblo o en los alrededores. En cualquier caso, el estilo de vida urbano —trasplantado con frecuencia a los pueblos más recónditos—, los horarios de trabajo, la inmersión progresiva en los valores de la cada vez más exigente sociedad de consumo, han hecho que los vínculos con el conocimiento campesino se debiliten casi hasta el límite de su disolución. Si los padres saben y ponen en práctica su saber, los hijos, cuyo saber es de entrada más limitado, rara vez lo practican una vez que los padres desaparecen.

Por otra parte, aquellos que continuaron la estela migratoria de sus padres en Barcelona o el extranjero rara vez tendrán la ocasión de mantener el contacto necesario para ser depositarios de esa herencia de conocimiento, aunque sea de forma parcial. Y ya que la mayoría de alpujarreños por debajo de los 50 trabajan y viven hoy fuera de la Alpujarra, la desvinculación territorial es más que explicable. Son muchas las parcelas cuyos propietarios se desconocen en el municipio, y muchos los herederos que, una vez muertos los progenitores, rara vez se ocupan de cuidar y mantener sus propiedades —o que directamente desconocen la ubicación y/o delimitación de las mismas—. La ausencia de un contacto cotidiano con el territorio y con la actividad de los padres borra las querencias y elimina la posibilidad de observación y de práctica. La falta de práctica impide a su vez que se otorgue al trabajo campesino todo su valor, el cual conduciría a un reforzamiento del afecto. Se rompe así un círculo en el que la vivencia del territorio y la estructura familiar han sido los pilares básicos del aprendizaje de todo agricultor.

En esta debilitada cadena de sucesión, difícilmente los hijos de estos hijos se hacen con el testigo de la práctica y el saber hortelano. La inmensa mayoría de estos jóvenes abandonan el pueblo con 18 años —a veces antes— para ir a estudiar a Granada, y una vez allí, solo regresan de vacaciones. Su relación con la agricultura es mucho más parecida a la de cualquier otro joven de familia urbana de su generación que a la de sus padres o abuelos. El simple hecho de que una “forastera” muestre interés por las huertas y las formas de cultivo los llena de estupefacción. Sus intereses caminan por derroteros bien distintos al campo y al pueblo, algo, por otra parte, bastante lógico tratándose de jóvenes en la veintena, deseosos de conocer mundo.

Con este panorama, las perspectivas del relevo generacional del saber en la Taha resultan poco halagüeñas: la gente joven no está, y la que queda no parece mostrar interés por nada

que tenga que ver con la agricultura. Cuando los mayores desaparezcan en algunos años, ¿quién estará capacitado para sucederles? Parece que el saber agroecológico está condenado a desaparecer con ellos. Sin embargo, hay algunos que apuntan tímidamente otra posibilidad:

“Ahora mismo —relevo— no lo hay, porque por ejemplo yo conozco hijos de esta gente mayor de aquí. La inmensa mayoría están fuera, están en Barcelona... porque si te das cuenta en agosto esto se llena de hijos del pueblo. Toda esa gente está fuera, esos no cultivan ni siembran ni ná. Y los pocos que hay (...) no quieren campo. A lo mejor el conocimiento no lo pierden, porque si lo has vivido y lo has hecho no creo que se les vaya, pero no lo llevan a la práctica, entonces yo no sé si se lo van a transmitir a sus hijos cuando los tengan. (...) Y hay alguno... está George, que tiene mulos... ¿ves? Alguien que venga así, que todavía trate de mantener un poco... pero lo que es una lástima es que lo haga gente que viene de fuera. (...) Claro, eso es a lo mejor lo que lo puede salvar, pero no creo que lo salve la gente del pueblo, salvo alguna excepción.”

(Germán, 40-45 años, 2012)

Parece que a día de hoy los alumnos mejor dispuestos y motivados para aprender todo lo que tenga que ver con el cuidado de la tierra son aquellos que no tienen ningún vínculo de sangre con la Alpujarra; sucesores cuya infancia y adolescencia queda muy lejos del territorio montañoso y surcado de acequias de la comarca. Estos, paradójicamente, no han tenido nunca la necesidad de cultivar ni el apego al territorio o a las prácticas alpujarreñas. Su proceso de aprendizaje es diferente al de los hortelanos autóctonos, y en él la estructura familiar juega un papel muy secundario, cuando no directamente irrelevante. Este aprendizaje no suele iniciarse en la infancia, a pesar de que ya entonces pueda existir un contacto estrecho con el mundo rural —a diferencia de los niños alpujarreños, los neorrurales se han servido del campo para jugar más que para trabajar—. Es ya en la edad adulta cuando empiezan a interesarse por el cuidado de la tierra y por las prácticas agrícolas, siempre en lugares diferentes a los de origen y después de haber completado un periplo vital que pasa inevitablemente por la experiencia en las ciudades.

Este interés suele encauzarse en un primer momento a través del aprendizaje formal o “letrado” (Iturra, 1993), acudiendo a libros, cursos o el cada vez más extendido Internet, o bien al contacto con otros agricultores alternativos. Una vez que se inicia el aprendizaje, sin embargo, los recién llegados tomarán consciencia de la necesidad de informarse sobre el contexto y las condiciones locales, sobre los calendarios de siembra y las condiciones de riego, información esta que solo pueden obtener de sus vecinos más mayores. Es aquí donde se inicia la verdadera transmisión intergeneracional. De esta transmisión, que no está marcada por la consanguineidad sino por otro tipo de vínculos, nos ocuparemos con más detalle en el punto siguiente.

Antes de pasar a él, no obstante, resulta oportuno reflexionar, al igual que hemos hecho con las familias alpujarreñas, sobre la continuidad del saber en el seno de las familias neorrurales. No olvidemos que muchos de estos foráneos llevan en el municipio más de 30

años, son padres y madres que en muchos casos acudieron al campo a formar una familia con la idea de poder ofrecer a sus hijos una vida más cerca de la naturaleza. ¿Qué se ha hecho de esos hijos? ¿Continúan la estela iniciada por sus padres o, como en el caso de los locales, sus intereses fluyen por caminos muy alejados del mundo rural? A diferencia de sus padres, que nunca han dejado de ser forasteros ni de sentirse como tales, la nueva generación se considera ya parte integrante de la sociedad alpujarreña; y, a diferencia de los alpujarreños de toda la vida, se trata de niños crecidos en el seno de familias cuya visión del mundo rural y de la actividad agrícola es mucho más positiva. Se trata, pues, de jóvenes que han recibido un refuerzo positivo frente a la práctica agroecológica; que han disfrutado de un estrecho contacto con el territorio y del contexto necesario para fomentar la observación y la práctica de la mano de los más mayores. Esta ecuación, que tendría que dar como resultado un relevo de saberes agroecológicos mucho mayor que en el caso de las familias autóctonas, no está, sin embargo, tan clara. La mayoría de los hijos de neorrurales afincados en la Taha viven actualmente fuera de la Alpujarra, bien en Granada o bien en alguna otra ciudad. Algunos cursan carreras universitarias; otros se están dedicando “a correr mundo”; y también los hay, aunque son pocos, que se quedan en el pueblo, aprovechando algún trabajo en la construcción o la hostelería que combinan con la siempre ineludible ayuda en el campo paterno. La edad es, sin embargo, la propia para rebelarse contra todo lo que se ha conocido, para querer “volar” lejos del limitado microcosmos del pueblo. Al igual que en su día hicieron sus padres, los hijos están ahora en pleno proceso de explorar el mundo de las ciudades, los viajes y las experiencias, lo cual no significa que algo de ese aprendizaje en el campo no haya calado en sus intereses y en su personalidad. Lo que parece quedar fuera de toda duda, tanto para padres como para hijos, es que todavía “no es su momento”:

“Esto no es lo único que hay en el mundo. (...) Tú para estar aquí te tiene que gustar el campo, y tienes que llegar en tu momento, a lo mejor para llegar a ese momento has tenido que dar muchas vueltas por ahí. A él (mi hijo), por ejemplo, le encanta estar aquí, pero no lo sabe, él siempre me está diciendo que se quiere ir de aquí, que aquí se aburre (...). Él tiene ganas de volar, que yo lo entiendo porque esto es muy limitado. (...) Pero él lleva una experiencia dentro, o sea, lo que tú has adquirido... porque el conocimiento no se adquiere solamente en los libros; de hecho, en los libros se adquiere información, información a tope, que está guay y eso, pero bueno... El conocimiento viene luego; bueno, según de qué cosas, principalmente de cómo reaccionar ante ciertas cosas de la vida y cómo afrontar la vida.”

(Alberto, 35-40 años, 2012)

“Yo soy muy consciente de que esta vida la he elegido yo pero que a ellos no les puedo imponer tampoco mi estilo de vida; yo puedo darles ejemplo y que vean lo que yo hago, pero bueno, yo comprendo perfectamente que ellos también necesiten a veces volver a la ciudad o que piensen en otro estilo de vida que no es el mío.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

El aprendizaje y la práctica agroecológica se convierten así en una decisión puramente personal, que, aun sin ser ajena a la herencia paterna y al contexto familiar, requiere de los tiempos y las motivaciones de cada individuo para convertirse en realidad. No sabemos lo que ocurrirá en un futuro con estos jóvenes que hoy viven en Londres, Madrid o India; si seguirán los pasos de sus padres en busca de la “vuelta a la tierra” y si, aun en caso de hacerlo, querrán regresar al pueblo de su infancia o, tal y como hicieron sus predecesores, buscarán nuevos paraísos en los que hacer realidad sus ideales.

En cualquier caso, resulta evidente que la familia contemporánea ha dejado de ser la garante de la transmisión y continuidad del saber agroecológico, y que, en su lugar, cobra especial relevancia la creación y renovación de redes sociales que posibilitan la reciprocidad y el intercambio de bienes y conocimientos. Este es el tema del que nos ocuparemos a continuación.

6.4.2. Transmisión del saber fuera de la familia nuclear

Si el contexto familiar ha sido en la Taha una de las variables clave en la transmisión y recreación del saber agroecológico local, el contexto social constituye hoy en día el espacio con más vitalidad en lo que a intercambios y vitalidad del conocimiento se refiere. Esta densa red social, que rara vez aparece explicitada en los discursos de los locales, articula, sin embargo, una buena parte de la vida cotidiana de la sociedad alpujarreña.

Las duras condiciones ambientales de la sierra han marcado históricamente la organización social de la Alpujarra Alta. Son varios los autores que han relacionado la creación de los espacios irrigados andalusíes con la gestión comunitaria y la organización social clánico-tribal (Trillo, 2009; Cressier, 1995). Los primeros asentamientos bereberes de la zona, basados en regadíos locales y comarcales de propiedad minifundista y dispersa, “no estaban ligados en absoluto a un poder político ni económico, siendo, sencillamente, la expresión de la voluntad de sobrevivir en un entorno poco acogedor por parte de unas pequeñas comunidades dispersas aunque no dislocadas” (Cressier et al, 1989). En este contexto, “la relación entre los grupos comunales en la agricultura de regadío obedecían a un objetivo solo inteligible desde valores comunitarios.” (Glick, 1991).

La laboriosidad de las tareas en un entorno abrupto y escarpado, unido al carácter comunal de la gestión de uno de los recursos fundamentales para la subsistencia de la población como es el agua, ha hecho que la familia nuclear no baste por sí sola como modelo de organización autosuficiente. La necesidad de gestionar y mantener colectivamente las acequias por un lado, la escarpada orografía del terreno, por otro, y el reducido número de habitantes de los núcleos poblados, los cuales suelen estar, además, unidos por algún tipo de parentesco más o menos cercano, son factores que explican la existencia de una densa red de relaciones sociales basadas en la reciprocidad y en la necesidad de organización colectiva.

Pensemos en dos vecinos de alguno de los pequeños pueblos de la Taha, los dos jubilados y con huerta propia. Es probable que guarden algún tipo de parentesco lejano,

e incluso que hayan compartido lugar de destino durante los años de la emigración. En cualquier caso, serán viejos conocidos, por lo que la relación de confianza está más que asegurada. Lo frecuente, si no existe ningún conflicto entre ambos, será que se intercambien semillas —sobre todo si uno de los dos “se ha descuidado” ese año a la hora de guardarlas—, que se pidan consejo ante posibles enfermedades, prestándose tal o cual “sulfato” que hayan comprado en la tienda; que se pregunten sobre los trucos de uno u otro para tener las patatas tan sanas y tan crecidas; que se den a probar los productos de las huertas respectivas —siempre que estos se consideren de calidad suficiente—, que incluso “se piquen” y compitan por ver quién es capaz de criar los tomates más grandes, y que establezcan, en definitiva, toda una red de intercambios en la que los bienes de la huerta y los conocimientos para cultivarlos fluyan libremente. A diferencia de lo que ocurre con la transmisión de padres a hijos, esta tiene un carácter horizontal mucho más evidente: las prácticas de uno y otro, avaladas por las respectivas experiencias vitales, tienen la misma validez —o, al menos, una validez acorde con el aspecto del propio huerto y con la calidad de los productos que se cultivan en él—. Son, por tanto, igualmente fiables o igualmente cuestionables. La adopción de las mismas dependerá de la propia resistencia de cada hortelano y de la confianza que le merezca el otro, basada en buena medida en lo que socialmente se considera como “saber de campo”.

Independientemente del grado en que estos conocimientos se incorporen o no a las prácticas individuales, lo que resulta indudable es su circulación constante en conversaciones y espacios cotidianos. No es extraño escuchar a hombres y a mujeres en periodo de siembra preguntándose si ha entrado ya la luna nueva, pidiéndose simiente de habichuelas o, en época más tardía, describiendo alguna enfermedad que ha atacado a los tomates. La mayor parte de los alpujarreños de cierta edad tiene siempre algo que opinar sobre los huertos ajenos, los cuales, al estar en muchos casos en el interior de los núcleos poblados, no tienen posibilidad de escapar al veredicto popular:

“Con el huerto hay mucha historia de que los agricultores vienen a verlo... Yo ya porque he tenido huertos muy guapos que todo el mundo decía: ¡vaya huerta...!, entonces a mí me da igual porque no tengo la historia de que, ay, que me van a decir no sé qué... Claro, porque la gente va a decir: oye, tienes esto lleno de hierba, ¿no? (...) A nadie le gusta. Tener el huerto lleno de hierba es como si alguien viene a tu casa y la tienes toda desordenada, patas arriba... Es lo mismo.”

(Alberto, 35-40 años, 2012)

La valoración de las huertas ajenas es una especie de deporte local que afecta tanto a locales como a neorrurales, y que va ineludiblemente unida a los consabidos consejos e intercambios de experiencias. Aunque podría pensarse que se trata de un atributo del carácter alpujarreño, lo cierto es que tampoco los forasteros escapan a esta necesidad de pedir y ofrecer conocimientos, remedios o semillas a sus amigos y conocidos. Es como si la propia actividad pidiese de alguna manera ser compartida con otros, ya sea por el gusto de

manifestar los propios éxitos o, más frecuentemente, por la necesidad de buscar soluciones a los obstáculos que todo hortelano va encontrando en su labor.

Este aprendizaje suele realizarse más fácilmente “entre iguales”, es decir, entre aquellos que tienen una visión parecida del cuidado de la huerta: un local acudirá siempre a otro local para pedir semillas o algún “sulfato”, pero rara vez hará lo mismo con un “forastero”; estos, por su parte, sobre todo si no dominan bien el castellano, suelen sentirse más cómodos consultando a amigos no locales, con los cuales comparten no solo una visión de la agricultura, sino también un código comunicativo y una representación del mundo. La confianza necesaria para establecer dichas relaciones surge en ambos casos de una idea compartida de la vida y de la forma de trabajar la huerta, de un mismo enfoque que tiene que ver más con los valores que con las destrezas o conocimientos.

¿Qué ocurre entonces cuando estos dos universos tan diferentes se encuentran en un espacio reducido como los pequeños pueblos de la Taha, cuando confluyen valores, representaciones, experiencias y códigos comunicativos tan diferentes? ¿Existe aquí la posibilidad de transmisión y aprendizaje?

La huerta local y neorrural: dos miradas, dos universos epistemológicos

Las huertas, como espacios habitados y trabajados por las personas, nos aportan una riquísima información sobre las creencias, las costumbres, los gustos y hasta las manías de quienes las cuidan. Según sean las características sociodemográficas, económicas y culturales de sus cuidadores, así será cada huerta, reflejo de una serie de valores y roles sociales (Reyes *et. al*, 2010). Las profundas diferencias que se encuentran a menudo entre las huertas de locales y de neorrurales nos hablan no solo de un grado diferente de conocimiento, sino de todo un universo epistemológico, de una manera de entender el mundo y la relación con él, de una forma de habitarlo.

La raíz de todas estas diferencias radica en dos conceptos de huerta muy alejados en cuanto a intereses y expectativas: por un lado la huerta como espacio productivo y productivista defendido por los locales; por otro, como lugar de disfrute y recreo impulsado por muchos de los hortelanos foráneos. Si en el primer caso lo que importa es la cantidad y calidad de los frutos y las hortalizas, abogándose por el “aprovechamiento” máximo de los recursos, en el segundo, igual de importante que la cosecha resulta la creación de armonía y belleza en el espacio, el deleite de los sentidos y la facilitación de un lugar “de vida”. Así, en las huertas de muchos “pelúos” podemos encontrar frutos que sirven únicamente de alimento a los pájaros, disposiciones caprichosas de las hortalizas, asientos y pequeños rincones “para estar”, hasta el punto de que dudamos de hallarnos realmente en un huerto o en un jardín con lechugas. También la elección de las variedades que se cultivan obedece a un criterio caprichoso y al gusto por lo exótico: árboles de feijoa, amaranto, tomates rusos o coles chinas pueblan las huertas de los forasteros aportándoles un aire bohemio y cosmopolita. Las huertas locales, por su parte, son la encarnación de la abundancia y el orden, con sus largas

hileras de tomates y pimientos, caballones perfectamente delineados y una tierra impoluta en la que no se vislumbra ni una pequeña hierba fuera de lugar. Si la huerta es para producir lo que se come, esta habrá de manejarse con pulcritud y tesón, de forma que no quede ningún cabo suelto a los caprichosos desmanes de la naturaleza.

Uno de los síntomas más visibles de esta diferencia de enfoques es la presencia o ausencia de flores y otras plantas meramente ornamentales. En las huertas de forasteros, estas son uno de los elementos más importantes del microecosistema; su abundancia, variedad y disposición en lugares centrales del huerto nos habla de un espacio pensado para el deleite del hortelano además de para la creación de vida:

“Me gusta que haya flores en el huerto porque yo no quiero trabajar “solo” en un huerto, quiero estar en un espacio agradable.”

(Mathew, 55-60 años, 2012)

En las huertas locales, sin embargo, la presencia de flores es mucho más reducida y suele estar limitada a los márgenes de las mismas. En un extremo de la parcela, donde no interfieran con los cultivos, el hortelano suele plantar algunos rosales cuyas flores serán siempre para su mujer, la cual las usará para adornar la casa o las llevará a su vez como ofrenda para la iglesia. Las flores son en definitiva una cosa de mujeres, apartadas del espacio productivo del huerto, y como tal, los hombres suelen prestarles poca atención. Son las mujeres las que llenan las puertas de las casas de hortensias y geranios, las que se interesan por esquejes y semillas, y tal vez por eso sus huertos son más floridos que los de los hombres¹⁰. En caso de sequía, las flores serán las primeras en verse privadas del agua, por tratarse de algo “accesorio”, de ahí la perplejidad que demuestran cuando un extranjero pide agua de la acequia para regarlas. Los propios forasteros se sienten cohibidos ante este desinterés por algo que para la tradición de la que proceden es lo más natural:

“–Una gran diferencia entre nosotros y la gente local es el tema de las flores; sobre todo a los hombres no les interesa; si no se puede comer, no es importante; un poquito para las mujeres para la iglesia...(…) En todas las huertas hay muchas judías y patatas, tomates, y un poco de flores en el borde, y normalmente es para que sus mujeres las traigan a la ermita.

–Normalmente yo soy un poco tímida con el agua para las flores, porque no es algo serio...

10. Sobre las diferencias entre las huertas cultivadas principalmente por hombres y por mujeres, Reyes habla, efectivamente, de una mayor presencia de especies ornamentales y medicinales en el caso de las huertas “femeninas”, así como de una mayor variedad de especies cultivadas respecto a las de los hombres. Otras de las diferencias percibidas tienen que ver con el tipo de técnicas de cultivo usadas y con el tamaño y la distancia a la casa. (Reyes *et. al*, 2010). En nuestro caso, la fuerte asociación que existe entre actividad agrícola y masculinidad para los alpujarreños hace que predominen las huertas de tipo “masculino” entre los locales, mientras que las características son más variadas y flexibles entre las huertas de los foráneos.

–Creo que si no tuviéramos el huerto sería un problema usar el agua de la alberca para las flores; ahora la gente del pueblo tolera que usemos el agua para todo, pero si no tuviéramos una huerta sería un problema, creo, y si la situación del agua empeorase, quizá...”

(Adam y Ellen, 60-65 años, 2012)

Diríase, a la luz de estas reflexiones, que a los alpujarreños poco o nada les interesa el aspecto estético del entorno que les rodea, y que lo único ante lo que son receptivos es aquello que posee alguna “utilidad”, pero esa sería una simplificación estéril. Aquí no se trata de disponer de una mayor o menor sensibilidad, tal y como a menudo se deduce de los discursos más “verdes”, sino de contar con sensibilidades diferentes. Los alpujarreños son receptivos a una estética y a un paisaje que es, simplemente, distinto al que la cultura urbana —y sobre todo la tradición anglosajona— consideran estéticamente apreciable. El concepto de jardín no tiene cabida en la cultura campesina y, desde luego, no la tiene en el contexto alpujarreño. El jardín, como espacio para disfrutar de los sentidos y de la naturaleza, solo puede tener coherencia desde un enfoque urbano y contemplativo, muy alejado del imaginario alpujarreño en el que la naturaleza es un lugar que se vive, se trabaja y se domestica, pero rara vez se contempla. El jardín de un alpujarreño está formado por la sierra y los caminos que transita por sus laderas cada día; la vista con la que goza son los campos sembrados y la montaña llena de nieve que asegure el agua durante el verano; y su distracción predilecta, visitar las huertas de los demás, que vendría a ser el equivalente a pasear por un jardín florido para los ingleses:

“Lo que nos interesa mucho es que los ingleses y los alemanes y los franceses, que están acostumbrados a visitar un jardín así, dan un paseo, ven las flores... Creo que los españoles, como no están acostumbrados a entrar en un jardín aquí, no saben qué deben hacer. Ven los peces en el estanque y las flores, pero quieren saber los nombres de todas las flores; a mí no me importa, porque si en un momento aprendes los nombres después de media hora están olvidados, (...) pero ellos quieren saber cómo se llama eso, cómo se llama eso, y cuando llegamos a la huerta donde están las hortalizas: ¡Ah, eso son berenjenas, eso son calabacines...! Están más acostumbrados a este tipo de cultivo. Es muy interesante ver las diferencias entre los ingleses que pasean por el jardín y los españoles.”

(James, 40-45 años, 2012)

Más allá de representaciones e identificaciones, estas diferencias en la forma de entender y vivir la huerta resultan particularmente significativas por las prácticas y saberes en que se plasman. El uso de “lo químico” o “lo ecológico”, las prácticas productivistas o la permacultura, emergen como manifestaciones de dos epistemologías distintas y, no en pocas ocasiones, enfrentadas. El hecho de situar la producción en el centro de todos los esfuerzos hace que, aun cuando esta se destine únicamente al consumo doméstico, por necesidad se usen métodos que “rentabilicen” el trabajo del hortelano. Por el contrario, cuando lo que se convierte en el eje del huerto es el disfrute, el “cuidado de la tierra” o la creación de biodiversidad, no importa tanto que parte de la cosecha se

daño o se pierda; lo fundamental en este caso es garantizar un espacio saludable y libre de tóxicos, que sea capaz de curar el cuerpo y el alma de quien lo acompaña. Se trata, por tanto, de dos cosmovisiones condenadas a enfrentarse y entenderse a la vez; entendimiento en ningún caso sencillo, enfrentamiento que nunca está exento de un margen para el diálogo:

“Yo soy la antiveneno allá donde voy. Lo primero que yo hablo con ellos es eso, que nosotros nunca usamos pesticidas, nunca usamos abonos químicos, preparamos la tierra a la manera tradicional, y entonces hay gente que lo sigue haciendo así, a pesar de que la mayoría de la gente mayor está ya acostumbrada a utilizar los químicos. (...) No se creen que en verdad eso sea tan malo. (...) Pero son muy sabios, porque ellos también conocen la manera tradicional, y hay gente que lo entiende, se preocupa por dejar de usarlos, vuelven a lo que ellos conocen y lo que ellos saben ya, y nosotros queremos aprender, porque al fin y al cabo ellos son los que recibieron directamente esa transmisión cultural que nosotros ya no tenemos. Pero a la hora de rechazar los venenos pues hay muchos que no lo entienden, porque para ellos, si no, sería imposible hacerlo. Y bueno, pues a veces me entiendo con ellos y a veces pues me peleo.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

¿Cómo se produce el diálogo en este contexto? ¿Quién enseña a quién y quién aprende de quién? ¿Puede existir una transmisión de saberes entre dos mundos tan diferentes?

Intercambio entre locales y neorrurales: ¿quién aprende de quién?

Resulta curioso ver cómo, en pueblos de dimensiones tan reducidas como los de la Alpujarra Alta, la población autóctona y la foránea son capaces de convivir y mantenerse en planos que se superponen sin apenas tocarse, casi como si se tratase de universos paralelos. En este mosaico de micromundos, unos y otros parecen coexistir ignorándose pacíficamente. Los neorrurales tienen sus propios espacios y momentos de encuentro, igual que los locales tienen los suyos. Todos se conocen pero, salvo contadas excepciones, las relaciones no parecen ser estrechas. Los hijos de unos y de otros juegan por separado y las parejas mixtas son extremadamente infrecuentes. La filosofía del “vive y deja vivir” parece tener aquí especial vigencia.

Los vecinos de la Taha suelen hablar con extrañeza de las costumbres de los que, después de 30 años, siguen llamando con cierto sarcasmo “pelúos”: gente que, en lugar de vivir en los pueblos, prefiere el aislamiento de los cortijos, que viste de formas para ellos extravagantes, tiene sus propias e incomprensibles diversiones y pocas veces cuenta con un oficio conocido o inteligible. Aunque la opinión general es que, a pesar de sus rarezas, no hacen “nada malo”, sus conocimientos sobre el cuidado de una huerta resultan más que dudosos para la mayoría de los locales. Estos tienen muy claro que los forasteros no saben nada de campo ni les interesa, y que, en el mejor de los casos, pueden saber cómo cultivar en los lugares de los que vienen, pero no en la Alpujarra, donde las condiciones

son tan distintas. Su aportación no es, por tanto, valorada, ni como conocimiento que pueda resultar útil ni como interés por mantener la actividad agrícola, aunque sea a escala muy reducida. De hecho, en muchos casos ni siquiera se les reconoce que cultiven más allá de lo meramente anecdótico:

“¿Esos qué van a hacer aquí? (...) Porque mi hijo sí ha estado conmigo y sabe algo del campo, entiende algo.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

“Esa gente como que venía a cultivar, pero la verdad es que cultivar han cultivado muy poco, porque ha habido muchos bohemios, artistas de muchas clases... pero lo que es cultivar, muy muy poco... También es difícil venir a un sitio que desconoces, los sistemas de riego... y meterte a cultivar también es difícil, yo también lo entiendo eso.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

“Normalmente no siembran ellos. Los extranjeros, semillas no tienen ninguno, no suelen tener. Lo que son semilleros aquí tienen muy pocos, solo son gente que son de aquí, que se han criado aquí, porque los demás no siembran ellos, suelen comprar las plantas. Entonces yo sé de varios y normalmente entre ellos dices: oye, ¿tienes de esto? Sí, y te lo pasan, y lo mismo tú dices: oye, que me queda esto, ¿necesitáis alguno? Y se lo pasas también. O sea, que no le vendes la semilla.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

Nótese cómo en todos los testimonios subyace la idea de que para poder cultivar en el territorio es necesario “pertenecer” al mismo, haber pasado por los ritos de iniciación pertinentes —trabajar con el padre o ir a sacar la acequia con el resto de la comunidad—, formar parte de las redes sociales y de parentesco; ser, en definitiva, “uno de ellos”. Alguien labrador lo resume con la elocuente expresión “llevarlo en la sangre”. El saber es algo que se hereda, que se transmite en el seno de una cultura y a través de ciertos protocolos; todo el que no pertenezca a la misma está, por tanto, condenado al destierro del conocimiento. Nunca llegará a “saber” como los que lo han respirado en su infancia, “porque lo que se aprende en la infancia nunca se olvida, pero hay cosas que luego es casi imposible aprender”¹¹; de una forma rápida y eficaz se bloquea así cualquier intento de compartir un poder del que solo ellos se sienten legítimos propietarios:

“Si es que además aquí son muy dados a decir: bueno, tú es que no te enteras de nada, y vienen a vacilarte muchas veces, a ver lo que estás haciendo. Lo que pasa es que muchas veces se sorprenden, claro, se sorprenden por ejemplo con los tomates que te he dicho. (...) Es que con los de fuera, al ser de aquí siempre tienes el punto de aquí, y siempre, como son de aquí, tienen que saber más que tú. (...) A ver si vais a pensar que el huerto lo habéis

11. Alfonso, 65-70 años, 2012

inventado aquí en la Alpujarra, que esto no es un sitio de cultivo de huertos, esto es como cualquier zona de montaña de cualquier país, con el agravante de que está en el Sur, hace más calor...”

(Alberto, 35-40 años, 2012)

El saber agroecológico se transforma así en un arma de territorialización y en el argumento para la legitimación de ciertas prácticas. Los que cuestionan las mismas no tienen autoridad para hacerlo porque no poseen el saber adecuado. La cementación de cauces, el uso de herbicidas en los bordes de las acequias o los “sulfatos” en los árboles forman parte de los saberes locales y, por tanto, se convierten en prácticas socialmente aceptadas por un amplio sector de la sociedad.

Por su parte, muchos neorrurales rechazan en buena medida las prácticas de los paisanos por resultarles poco ecológicas o faltas de sensibilidad:

“Ellos están dispuestos a decirte lo que saben, el problema es que no todo lo que dicen es verdad. Algunas cosas están bien, pero otras no, como usar el “Round-Up¹²”.

(Mathew, 50-55 años, 2012)

Nos topamos entonces con dos ritmos, dos cosmovisiones y dos epistemologías diferentes en la Taha: los neorrurales prefieren vivir alejados de los núcleos de población, se mueven en espacios y tiempos de ocio distintos a los de los locales —sirvan de ejemplo las fiestas de San Roque, patrón de Pitres, a las que rara vez acuden—, fraguan sus vínculos afectivos entre sí y muestran reticencias hacia ciertos aspectos del saber campesino, el cual incluye con frecuencia el uso de fitosanitarios y de semillas modificadas genéticamente. Por su parte, los alpujarreños, que recelan de todo lo que lleve el apellido “ecológico”, se reservan ciertos conocimientos vitales —el más representativo es el caso del agua—, y se muestran poco dispuestos a participar de las iniciativas neorrurales de intercambio colectivo, como ocurre con el recién creado banco de semillas.

Este recelo mutuo puede hacer pensar que el intercambio y el aprendizaje resultarán particularmente complicados, al menos mientras no se den las circunstancias y la actitud oportunas, pero la realidad demuestra que la transmisión de saberes es continua entre unos y otros. Si por una parte es cierto que los forasteros quieren aprender a llevar una huerta en la Alpujarra y, siendo conscientes de las particularidades del terreno y del clima, valoran enormemente el conocimiento y la experiencia de sus vecinos al respecto (obviando el uso de los “guanos” o el RoundUp), no menos cierto es que los mismos paisanos sienten un particular gusto por curiosear y adoptar ciertas innovaciones, de las cuales los forasteros son una fuente inagotable.

12. “RoundUp” es uno de los herbicidas no selectivos más populares que existen hoy en el mercado, patentado por la empresa Monsanto y cuyo principio activo, el glifosato, mata a las plantas impidiéndoles generar aminoácidos aromáticos. Al tratarse de un herbicida de amplio espectro es capaz de acabar con una amplísima variedad de especies vegetales.

En cualquier caso, la jerarquía implícita del saber ha de permanecer, por el bien del frágil equilibrio del socioecosistema, y de eso son conscientes ambas partes. En la mayoría de los casos, los propios neorrurales asumen sin problemas su posición subalterna en la pirámide del conocimiento, aun cuando sean conscientes de su propia aportación:

“No sé si estamos influyendo a la gente de aquí porque ellos saben mejor que nosotros cómo cultivar, pero claro, hemos hecho un impacto.”

(James, 40-45 años, 2012)

“En verdad pienso que es tan valioso el conocimiento que ellos tienen... y siempre les queremos hacer ver que ellos son los auténticos conocedores y los auténticos sabios, ¿no? Y que nosotros estamos por debajo de ellos, eso es cierto. Pero incluso aunque vean esa actitud en ti no lo sueltan muchas veces. (...) Sinceramente pienso que muchos de ellos son muy conscientes de esto y van a transmitir (el conocimiento) sin ningún problema.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

Debajo de este recelo de los locales subyace la necesidad de proteger un saber que puede ser manipulado, tergiversado o utilizado para fines muy diferentes a los que ellos consideran deseables. Para conseguir la confianza y el saber de los hortelanos veteranos es indispensable la asunción de la jerarquía del conocimiento, es decir, acercarse como aprendiz y no como maestro. Es importante que sea el recién llegado el que dé el primer paso, mostrando su interés por el mundo y las formas de hacer de la sociedad que lo está acogiendo. En muchos casos, este gesto ya es suficiente para iniciar una relación de confianza que acabará desembocando en el intercambio de bienes y conocimientos. La valoración ajena del propio trabajo y de las propias destrezas es algo a lo que los alpujarreños no han estado acostumbrados, por lo que cualquier muestra de apreciación será agradecida y tenida en cuenta, mitigando en buena medida las suspicacias que todo forastero despierta en los pueblos pequeños. La amenaza de la “colonización extranjera”, sin llegar a desaparecer, se ve al menos atenuada por la buena disposición del “forastero”. Si éste se interesa, además, por conocer y participar activamente en la gestión del sistema de acequias, manifiesta capacidad de trabajo y, en lugar de aislarse en su propiedad o con sus iguales, se muestra a gusto en compañía de los locales, tendrá la puerta abierta tanto para recibir como para ofrecer cualquier tipo de información. Pero en este caso hablaríamos ya de un perfil particular de transmisor, las figuras-puente, de las que trataremos con detalle en el siguiente epígrafe.

Lo cierto es que, aunque no nos hallemos con el transmisor ideal, y a pesar de todos los prejuicios que puedan surgir por parte de unos y de otros, la vecindad y la necesidad hacen que el contacto no sea tan infrecuente como cabría suponer, aun cuando la intensidad del mismo rara vez alcance a la que existe entre individuos pertenecientes a una misma tradición cultural.

Son varios los hortelanos “de nueva generación” llegados a la Taha que se guían casi exclusivamente por los consejos de los vecinos. Son estos quienes los avisan de cuándo

llega el tiempo de recoger las patatas, cuándo conviene regar o si tienen que sulfatar los tomates. Algunos de estos paisanos extremen su celo hasta tal punto que, o bien hacen ellos mismos el trabajo por considerar que los recién llegados “no tienen ni idea”, o bien se enfadan si ven que sus recomendaciones no han sido obedecidas como debieran:

“Bueno, me echó una bronca... Porque vino un día y vio las patatas... Y cuando le conté me dijo: te lo mereces, porque mira que las vi y te dije que les echaras flus-flus de esto porque te iba a pillar... ¿cómo le llaman a esta enfermedad de la patata? La rabia, creo. Y la verdad, le dije, tienes toda la razón, colega, porque después del panzón que me he pegao de plantar patatas, si les hubiese echado un flus-flus... Y me echó una bronca... El año que viene, me dice, no te va a pasar porque voy a estar yo aquí pendiente.”

(Fernando, 45-50 años, 2012)

Si esta manera de aprendizaje es en realidad bastante normal entre un sector de los hortelanos, el aprendizaje en sentido contrario no resulta ya tan frecuente y, sobre todo, se hace mucho menos explícito en los discursos. Lo que se aprende de los forasteros rara vez se asume conscientemente como aprendizaje. Solo cuando son interrogados sobre el origen de un árbol, un plantel o una práctica concreta, los locales reconocen haberlas recibido de este o aquel vecino, los cuales, casualmente, son forasteros. Su impacto resulta sobre todo evidente en lo que se refiere a la introducción de determinadas variedades de cultivos. Los hortelanos, siempre ojo avizor con las huertas ajenas y deseosos de probar nuevas especies, acaban interesándose por algún tipo de tomate o de pimiento que crece particularmente bien en el terreno, por un árbol de kiwi o una variedad de calabacín. Con el tratamiento ecológico de las plagas se muestran, sin embargo, más reticentes, si bien la impotencia ante los tratamientos químicos, cada vez menos eficaces, hace que acaben “pegando la oreja” a cualquier remedio natural que un “pelúo” pueda contarles. Así, si encuentran a una vecina recogiendo ortiga cerca de la acequia, enseguida su curiosidad los empujará a interesarse por la finalidad y el método de la práctica en cuestión, entablando un diálogo sobre el buen o mal resultado del remedio y lo laborioso de su preparación. Curiosamente, algunos de estos remedios, como el del purín de ortiga, son conocidos “de oídas” por muchos de los veteranos, que tal vez en su infancia vieron cómo se utilizaba, pero que nunca llegaron a aplicar porque enseguida tuvieron a su disposición los plaguicidas, mucho más cómodos, rápidos y efectivos en el corto plazo.

También las técnicas de riego han sido adoptadas por parte de algunos locales ya en los años 70, los cuales enseguida se mostraron curiosos por probar el nuevo invento:

“Muchos hemos optado por el aspersor; entonces sí venía gente del pueblo a preguntarme, a pedirme uno para ver como éste funciona...”

(Marlene, 75-80 años, 2012)

Formas de conservar alimentos, recetas para elaborar bebidas y hasta especies vegetales aptas para sujetar balates completan el espectro de saberes que los hortelanos del

lugar han ido adquiriendo de los neorrurales en las últimas décadas, siempre de manera invisible pero constante, con la discreción y la naturalidad con la que suelen fraguarse los cambios culturales.

El trabajo asalariado en torno a la huerta: relaciones de intercambio que generan reciprocidad

Un fenómeno que suele darse con relativa frecuencia en toda la Taha es el establecimiento de relaciones laborales relacionadas con la huerta entre población foránea y autóctona. No es raro que extranjeros residentes en la zona contraten a trabajadores locales para labores puntuales relacionadas con el riego, la poda de árboles, la siembra o el cuidado de la huerta. La falta de tiempo —muchos están ausentes durante semanas o meses—, de redes sociales adecuadas —los extranjeros no cuentan con el apoyo familiar y social del que disponen los locales— o de conocimiento relativo a las prácticas, las normas y las habilidades, hace que busquen la colaboración de los que sí saben de campo y tienen, además, la disponibilidad para ocuparse tanto del suyo como de los ajenos. Para un sector de población entre los 40 y los 50 años, este tipo de actividad es una de las pocas maneras de ganarse la vida en el reducido ámbito local.

Esta relación entre empleado y empleador, iniciada a raíz del interés mutuo en un intercambio de bienes y servicios, suele adquirir en poco tiempo otros matices. Los empleados se convierten para los empleadores en una referencia que va más allá del propio contexto de trabajo y que en la mayoría de los casos facilita la aparición de otro tipo de vínculos y formas de relación, ligados a la reciprocidad y a la confianza tanto como al intercambio económico. Ni una ni otra se excluyen entre sí, antes bien, se complementan dando como resultado un particular equilibrio de necesidades y dones en el que ambas partes resultan beneficiadas. Una pareja forastera relata así su experiencia al respecto:

“Queremos hacer más (cosas) en el huerto, pero con José, porque no tenemos idea de cuándo debemos plantar algo... (...) Un día José estaba aquí y yo dije: no tenemos ajos, y José dijo: ven conmigo a la finca, y ahora tenemos mucho ajo, y esperamos que este invierno podamos plantar.

—Esperamos que con José sea una relación doble, también de conocimiento, de aprender, porque nosotros, ambos tenemos una experiencia de jardines pero en Inglaterra, que es totalmente diferente; entonces vamos a aprender, pero también hay una gran ventaja de tiempo, porque como he dicho, en mayo José pudo plantar para nosotros, y otra vez durante el invierno, y puede cuidar la huerta cuando nosotros no estamos aquí.

—Y es interesante el ejemplo de la economía, nosotros hemos dicho a nuestros amigos que teníamos a José y ahora tres amigos lo han llamado para trabajar, porque José necesita trabajo. Es muy bueno para nosotros. Creo que sin nosotros él no puede contactar con la gente, para él es una entrada a la comunidad de los extranjeros.

–Es como una red, es como funcionan todos los pueblos, siempre ha sido así.”

(Adam y Ellen, 60-65 años, 2012)

A las tareas asalariadas les suele acompañar, en efecto, el regalo de semillas o plantas, el intercambio de consejos sobre enfermedades de los frutales, el ofrecimiento del aperitivo antes de la comida, las conversaciones sobre la toponimia y la historia local. El saber agroecológico de los trabajadores los sitúa en una posición de poder que contrarresta su situación de empleados y puede acabar convirtiéndolos en auténticos maestros para los empleadores, sobre todo si estos son de otra nacionalidad. En otros casos, la situación resulta más equilibrada y lo que se produce más bien es un diálogo de distintas formas de hacer y cuidar la tierra. Ambas situaciones propician, no obstante, la dinámica de intercambio del saber entre los dos mundos.

Traductores de realidades: las figuras-puente

Si existen situaciones que alientan y estimulan la transmisión del conocimiento agroecológico entre hortelanos locales y foráneos, también existen personas concretas que la facilitan. Son las que podríamos llamar “figuras-puente”, individuos que, moviéndose con frecuencia entre dos mundos, actúan como traductores de realidades tanto para unos como para otros.

Las figuras-puente, provenientes de cualquiera de los dos ámbitos, poseen una elevada inteligencia social y una curiosidad natural que les permite desenvolverse cómodamente en realidades muy diferentes entre sí; son buenos conocedores del territorio y de las prácticas, al tiempo que hábiles integradores de diferentes enfoques y códigos de comunicación. El interés y facilidad que demuestran a la hora de entablar relación con personas muy distintas a ellos mismos los convierte en informantes ideales, ya que no solo son capaces de unir ambos enfoques, local y neorrural, sino que, además, aportan un nivel de reflexión que combina ambos tipos de conocimiento. Apegados a la tradición, se muestran, sin embargo, permeables a aquellas novedades que puedan suponer una mejora en la gestión y en las prácticas, permeabilidad selectiva para la que disponen de un amplio abanico de herramientas que beben de epistemologías diversas. Su presencia es capaz de amalgamar lo local y lo neorrural en un mismo tiempo y espacio, sentando los cimientos para la comunicación y sirviendo de catalizadores a la misma.

De ser locales, pueden llegar a ocupar puestos estratégicos en la estructura organizativa que gestiona el agua y ser valorados por la comunidad como grandes conocedores del sistema agroecológico; se mostrarán receptivos ante lo diferente —en este caso las innovaciones y las formas de cultivar distintas a la propia— y no se conformarán con el saber heredado, el cual habrán cuestionado probablemente desde su juventud, recurriendo a otras vías de obtención del mismo, sean cursos, libros o consejos ajenos. Es probable que, aun sin disponer de estudios, su esfera de conocimiento y de interés trascienda el propio ámbito agrícola, por lo que resultan buenos conversadores además de excelentes infor-

mantes. En cualquier caso, su curiosidad y su natural sociabilidad los llevará a indagar en ámbitos que no son los habituales:

“A mí me ha gustado siempre aprovechar todo el que sepa más que yo, porque muchas veces, mi mujer misma me decía algunas veces: ¿y para qué, si tú sabes más que toda esta gente, para qué les preguntas...? Y yo le decía: de muchas cosas (sé), pero de otras no, y lo que no sé, a lo mejor del más insignificante puedes aprender algo; de un pastor, de un campesino puede aprender un científico algo, o un ingeniero.”

(Enrique, 85-90 años, 2012)

En el caso de que se trate de neorrurales, estos suelen contar con la confianza de un amplio sector de la sociedad local, entre la cual tienen fama de trabajadores. Se implican en las labores de la comunidad y en el aprendizaje de la “tradición”, preguntando y acompañando a los mayores del lugar para entender el funcionamiento del sistema de riego, las técnicas de cultivo y las variedades locales; se interesan por las costumbres y la historia de su gente; frecuentan sus espacios y tiempos de encuentro, compartiendo hábitos y códigos comunicativos; muestran, además, una fuerte empatía con los locales, siendo en ocasiones los más críticos con algunas de las actitudes de los “pelúos”.

Tanto en el primer caso como en el segundo, las figuras-puente cuentan siempre con el respeto de la mayoría, por lo que su presencia facilita y potencia la creación de vínculos, la transmisión del conocimiento y el tejido de la red comunitaria en torno a los contextos prácticos asociados a la agricultura. En ambos casos, la curiosidad y el deseo de conocer al otro resultan fundamentales para propiciar dicho intercambio, para probar nuevas semillas o aprender antiguas técnicas.

En situaciones de crisis, uno de estos líderes puede convertirse en el mediador oportuno que abra las puertas del diálogo y facilite la búsqueda de soluciones a los problemas de la comunidad. Por lo común son, además, los primeros en atreverse con ciertas novedades; gustan de la compañía “de los otros” porque, al tiempo que esos otros los hacen conscientes de lo que ellos mismos aportan —y por lo que se sienten, claro está, justamente valorados— saben que estos otros tienen también algo valioso que ofrecer. La circulación de dones y de saberes se vuelve así especialmente intensa, ya que la diferencia entre lo que puede ofrecer cada uno, en lugar de ser un obstáculo, se convierte en un aliado para el acercamiento mutuo.

El mercado, lugar de encuentro

Así como hay relaciones que propician el trasvase de saberes, existen también espacios que lo facilitan. El mercado de Pitres, que se celebra todos los viernes por la mañana en la plaza del pueblo, es el más interesante de dichos espacios. En él encontramos mercancías de todo tipo y una animada vida social que difícilmente podremos hallar en ningún otro momento del discurrir cotidiano. Los habitantes de los distintos núcleos de la Taha, muchos de los cuales no disponen de comercios en sus respectivas

localidades, se dan cita el viernes para realizar las compras de la semana, pero no son los únicos: también algunos vecinos del término municipal de Pórtugos acuden a la cita semanal ya que, según dicen, el mercado de este último es más pobre y menos animado que el de Pitres.

Aunque los vendedores instalan sus puestos desde primera hora de la mañana, el momento de mayor afluencia de visitantes, exceptuando a algunos madrugadores, se inicia a partir de las 11. A esta hora son muchos los que aprovechan la salida para tomar un café en alguna de las terrazas, hacerse con las provisiones marcadas en la lista de la compra y entretenerse luego charlando con unos y otros hasta la hora del aperitivo, cuando se encuentran para tomar la cerveza en el bar de costumbre.

La variedad de personas y de productos se entremezcla en una red de espacios en roce constante que, aun diferenciados, no resultan excluyentes entre sí. De esta forma, los alpujarreños más mayores, pulcros y bien vestidos, se suelen encontrar en la esquina de la plaza cercana a la iglesia, donde pueden pasarse horas enteras debatiendo, mientras que los ingleses, en grandes y alegres grupos, se dan cita en el bar de Paco para aprovechar el sol de la mañana. Los más bohemios instalan sus propios puestos de artesanía y libros de segunda mano cerca de la fuente central, convirtiéndose a su vez en pequeños puntos de reunión para los demás, que fluctúan entre el puesto de pan casero de los chicos de Padre Eterno¹³, el camión de los ultracongelados y la furgoneta de productos ecológicos, la cual solo parece tener éxito entre los foráneos. Los puestos de ropa y de semillas suelen ser espacios de los locales, mientras que los turistas —en caso de que los haya— prefieren detenerse junto al vendedor de cestas que viene de Lanjarón, el puesto de productos de Marruecos que un vecino del lugar trae directamente del país, o el furgón de la Contraviesa, el único que vende productos propios cien por cien alpujarreños.

Prestar atención a lo que compra cada cuál es casi tan interesante como fijarse en con quién habla; ambas elecciones nos ofrecen información sobre el tipo de preferencias y de resistencias. Los locales, por ejemplo, prefieren las frutas y hortalizas de los grandes camiones de la costa, vistosas y a buen precio, mientras que los productos ecológicos suelen ser cosa de extranjeros, rechazados por una buena parte de la población —tanto local como neorrural—. Es particularmente interesante el puesto de la Contraviesa, que anuncia sus productos como “ecológicos sin certificar”, y que se está convirtiendo —en el tiempo que lleva en el mercado— en el preferido por una parte de la clientela que habitualmente compraba ecológico. Todos los clientes coinciden en afirmar la calidad de sus productos respecto a los ecológicos certificados y, claro está, a los de producción intensiva. Y es que lo que se valora en última instancia en la Taha, más que lo ecológico, es lo casero, lo que se produce de manera artesanal.

13. Antigua cortijada en las inmediaciones de Órgiva, donde reside una buena parte de la población neorrural de la Alpujarra Alta y donde se ubica el proyecto de “Casa Calabaza”, colectivo dedicado al cultivo ecológico y a la elaboración de productos artesanales, entre ellos el pan que venden luego en los distintos mercados de la zona.

Pues bien, en este mosaico de personajes y mercancías es más que frecuente captar fragmentos de conversaciones sobre plantones y simientes, fases de la luna, enfermedades o injertos. Es aquí donde surgen los intercambios de semillas, donde se piden los consejos para combatir plagas y donde se dan los avisos —y los permisos— para ir a recoger las cerezas o manzanas que, de otra forma, se quedarán en los árboles del cortijo del propietario, el cual no suele tener energía ni dinero para cosecharlas. El intercambio suele ser más fluido entre los que pertenecen al mismo mundo, amigos o parientes, pero no faltan casos en los que se obvian estas diferencias, y un joven de fuera llegado al pueblo hace poco puede aprovechar el momento del mercado para pedir consejos o semillas a éste o aquel agricultor.

En un hábitat disperso como el de la Taha, personas que no se encuentran en toda la semana saben que el viernes tendrán la oportunidad de darse tal o cual recado, de pedir o prestar algún favor, de ponerse al día en sus asuntos. Aun cuando durante los otros días cada quien permanezca en el tranquilo aislamiento de sus cortijos o en el pequeño ámbito de la aldea, el día de mercado se vive como el momento para el encuentro semanal y la vida social. En los días de mercado se compra y se vende, se charla, se ríe, se critica, se regala, se recibe, se participa en actos poéticos y/o artísticos¹⁴. El colectivo de artistas de Casa de Arte aprovecha las mañanas de los viernes para reunirse. Las mujeres se entretienen en los pasillos del supermercado, que se convierte en una extensión de los propios puestos de la plaza. Los límites entre los espacios públicos y privados se difuminan (las puertas de las casas de la plaza están abiertas o entornadas, permitiendo a sus ocupantes fluctuar entre el exterior y el interior, siempre atentos a lo que ocurre); y lo mismo sucede entre los espacios de consumo y los de sociabilidad. En el mercado las fronteras se flexibilizan, y el ambiente festivo —donde ocio y negocios se mezclan— propicia los encuentros, la distensión y, cómo no, la comunicación.

6.5. EL “SABER EXPERTO”

Aunque el saber agroecológico es de carácter eminentemente práctico, y como tal se adquiere y transmite en los contextos de trabajo oportunos para ello, no podemos pasar por alto el papel que el “saber letrado” (Iturra, 1993) ha desempeñado en la adquisición de determinados conocimientos por parte de los hortelanos locales. Desde que las primeras casas de químicos llegaron a la comarca a finales de los 50, la presencia de este saber “experto”,

14. El proyecto artístico-fotográfico “Volver” de la artista Inma Guerra Cubero tuvo como protagonistas el 12 de diciembre de 2012 a los asistentes al mercado esa mañana. Partiendo de la idea de un cambio profundo en las relaciones de género, se invitaba a parejas mixtas (hombre y mujer) a que posasen para una fotografía en la que el hombre era el encargado de entregar a la mujer una manzana. Durante toda la mañana, vecinos y turistas de todas las edades se prestaron a participar en la performance, la cual se ha realizado también en espacios públicos de Sevilla y Córdoba, y cuyo material está en fase de edición.

representado por almacenes fitosanitarios, técnicos del Parque Natural de Sierra Nevada y funcionarios de la Consejería de Medio Ambiente, se ha hecho cada vez más evidente en todo el territorio alpujarreño. Mercado y Estado han penetrado en las huertas locales con su propio bagaje de conocimientos, iniciando la colonización de un saber que ha perdido buena parte de sus herramientas por el camino pero que, a pesar de todo, sigue conservando intacto todo su potencial. La relación entre el saber local y el conocimiento “experto” está revestida de matices contradictorios, simbióticos en ocasiones, y en ocasiones de claro enfrentamiento. A lo largo de este epígrafe intentaremos desenmarañar algunos de ellos.

La formación agraria a través de cursos y talleres no es nada nuevo para los habitantes de la Taha, que ya desde los años del franquismo se vieron instados a participar en cursos para mejorar su “preparación” como ganaderos o agricultores. Estos cursos, subvencionados por el Estado e impartidos por expertos de zonas geográficamente muy distantes¹⁵ tenían como objetivo modernizar las técnicas de los campesinos en lo que a actividades agroganaderas se refiere. La participación era ya entonces bastante limitada, y solo los más curiosos —las “figuras-puente” locales— se prestaron a seguirlos; la inmensa mayoría de alpujarreños siguió considerando que para aprender a cultivar de muy poco servían los estudios, y mucho más útil resultaban, sin embargo, el trabajo y el conocimiento del contexto local. Los hortelanos locales, poco dados a la teoría, prefieren recurrir a los métodos más clásicos de transmisión del conocimiento. No es que no confíen en el conocimiento de los “expertos” —aunque a veces lo cuestionen y hasta se burlen de él— sino que las formas en las que el mismo pretende hacerse entender les quedan muy lejanas. Aunque el saber científico puede despertar la admiración y el respeto de muchos, se trata de algo difícilmente aplicable a su cotidianeidad, demasiado alejado de la vertiente práctica que el saber del campo requiere. La diferencia en el lenguaje y en las herramientas que se usan, unida a la suspicacia que despierta cualquier aprendizaje que lleve el sello institucional, marcan una barrera que solo los que poseen más recursos para desenvolverse en este ambiente, o los que tienen un interés concreto en alguno de los temas, traspasan.

Esta tradicional falta de confianza en las fuentes “formales” del saber tiene, sin embargo, hoy en día, sus matices. En la medida en que la sociedad alpujarreña ha aumentado su nivel de educación formal, los estudios y la formación reglada han pasado a ser cada vez más valorados por la comunidad local. Tener estudios tiene su importancia, sobre todo entre las generaciones más jóvenes y para los agricultores que se dedican a cultivar con fines comerciales. Estos son conscientes de que la rentabilidad económica de una explotación agraria depende de conocimientos que la tradición de la que proceden no puede brindarles; la ciencia agronómica es para ellos la fuente más fiable del saber, la única que puede proporcionarles una “ventaja” en la dura competencia por el mercado:

15. Sirva como ejemplo de esta distancia geográfica y cultural el caso de un curso sobre cuidados del ganado que se celebró en la provincia de Granada en la década de los 60, cuyos profesores provenían de Canadá, tal y como me explicó uno de los asistentes al mismo.

“Estudiar ingeniero agrónomo sí me vendría bien para mi negocio. Todos los ingenieros agrónomos ya llevan mucha ventaja. (...) Si esa persona que ha sido empresario del campo hubiera tenido estudios, probablemente le hubiera ido mejor de lo que ha ido.”

(Raúl, 30-35 años, 2012)

Para los más veteranos y para aquellos que se dedican al cuidado del huerto, sin embargo, este tipo de conocimiento sigue sin ser garantía de un aprendizaje agrícola adecuado. No son pocos los que se refieren con condescendencia o cierta burla a las enseñanzas de libros y expertos. En el mejor de los casos, son conscientes de que la educación “puede ayudar” aunque con importantes limitaciones a la hora de aterrizar las enseñanzas en el contexto local. “Allí te enseñan en general”¹⁶ dicen los que han vivido de primera mano la experiencia del aprendizaje formal. El verdadero conocimiento viene después, de la mano de padres, amigos o de la propia experiencia personal, y resulta, en cualquier caso, insustituible.

Estas reservas tienen sin embargo su contrapartida cuando nos adentramos en ámbitos para los que el saber local no dispone de alternativas, o bien cuando aquellas herramientas con las que cuenta no resultan tan efectivas. La oficina de Extensión Agraria de Órgiva ha sido desde su creación objeto de visitas constantes por parte de todos los agricultores de la zona, los cuales solían acudir a los muy nombrados “peritos” en busca de consejo para tal o cual enfermedad de los árboles o las plantas. Las plagas han sido el flanco débil por el que el conocimiento científico ha penetrado en el imaginario y en las prácticas locales. La ausencia de remedios, la impotencia ante amenazas que se desconocían, la virulencia de los ataques, y también la promesa de cosechas más abundantes en un etapa en la que por fin el fantasma del hambre estaba quedando atrás, hizo del saber letrado una vía de conocimiento más válida que el propio saber campesino, arrinconado y acomplexado por las demandas de la modernidad. En cualquier caso, nótese que la comunicación entre unos y otros se produce no tanto a través de los marcos de la educación formal sino de manera directa, oral y concreta. Se adquieren los contenidos del saber pero no sus métodos de transmisión, los cuales siguen estando sujetos al establecimiento de vínculos sociales con los individuos. En la actualidad, son pocas las excepciones en este sentido, y se trata siempre de figuras-puente que, aun sin haber tenido la oportunidad de cursar estudios superiores, muestran una especial predisposición hacia el aprendizaje intelectual, un particular gusto por la lectura y los conocimientos teóricos, un interés por cursos, jornadas y talleres, manuales y publicaciones específicas en materia agrícola. Se trata, en cualquier caso, de una particular minoría.

Al igual que existen múltiples saberes locales, existen también muchas ciencias distintas. El enfoque agroecológico ha ido ganando cada vez más peso en todo el planeta en el transcurso de las últimas cinco décadas (Toledo y Alarcón, 2012), penetrando en la Taha

16. Andrés, 40-45 años, 2012

de la mano de los forasteros, los cuales se encuentran ideológica y afectivamente más próximos al mismo que la población local. Los primeros neorrurales que se afincaron en la zona traían ya toda una literatura de referencia a sus espaldas: libros sobre la autosuficiencia en el campo y el cultivo de la huerta de autoconsumo eran obras de cabecera en su biblioteca. Los recién llegados, más habituados a la lectura y a la enseñanza formal que sus vecinos paisanos, buscaban en libros o talleres la información necesaria para iniciar su aventura rural, pero, al contrario que la población local, no querían ni oír hablar de abonos químicos o de fitosanitarios. Son muchos los que se acercaron a la agricultura por primera vez de la mano de estos libros —en algunos casos, con un fracaso estrepitoso—, y hoy en día, autores como Fukuoka¹⁷ o Steiner¹⁸ siguen siendo referencia omnipresente en las conversaciones sobre técnicas de cultivo. También en este caso la teoría ha de ser por fuerza refrendada por la técnica del ensayo-error en el contexto local, la cual en ocasiones puede echar por tierra —nunca mejor dicho— maravillosas hipótesis sobre la siembra o el cuidado de las plantas. En cualquier caso, este tipo de fuente, además de inspirar y facilitar el aprendizaje del sector más alternativo de la población, cumple otras dos funciones igualmente relevantes en lo que a reinención del saber local de refiere: por un lado, supone una “puesta al día” sobre lo que ocurre en el mundo verde; las publicaciones en materia de agroecología, biodinámica o permacultura permiten tener las innovaciones siempre al alcance de la mano. Suscripciones a revistas divulgativas son frecuentes entre un amplio sector de neorrurales que a menudo prueban nuevas especies o técnicas a partir de algún artículo leído. Por otra parte, estas publicaciones cumplen un importante papel como “generadoras de conciencia verde”, promoviendo no solo un tipo de agricultura sino toda una filosofía de vida que trasciende el cultivo de la propia huerta¹⁹.

El diálogo entre conocimiento científico y saber local

En la Taha, la vieja dicotomía que tradicionalmente se ha establecido entre conocimiento científico y saber local parece desdibujarse ante los múltiples matices de la realidad. Como toda relación que se precie, la que se establece entre ambos tipos de conocimiento se rige por fuerzas contradictorias donde, como esbozábamos al principio, el

17. Fukuoka está considerado como una de las figuras de referencia en el mundo de la permacultura y el padre de la llamada “agricultura natural”, forma de agricultura basada en recrear las condiciones del ecosistema “natural” tan fielmente como sea posible. Fukuoka propone un método de cuidado de la tierra y el ser humano basado en el “no-hacer” (no se remueve la tierra, no se poda, no se eliminan las hierbas que crecen alrededor de lo cultivado, etc). Sus obras más representativas son “La revolución de una brizna de paja” (1978) y “La senda natural del cultivo” (1995).

18. Rudolph Steiner (1861-1925), filósofo, educador y artista, es, entre otras cosas, el precursor de la agricultura biodinámica, ampliamente seguida en buena parte de Europa, Norteamérica y Australia. Los principios de la biodinámica parten de una concepción de la explotación agrícola como un organismo que debe ser autosuficiente y recibir los aportes mínimos del exterior, además de seguir los patrones de movimiento de la luna y los planetas para hacer las labores relacionadas con los cultivos, como siembra o recolección. Es reseñable su enfoque antroposófico, preocupado tanto por el mundo de la materia como por el del espíritu, que para él eran una misma cosa. Sobre la biodinámica ver Koepf, 2001.

19. El caso de la revista “Integral” es tal vez el más paradigmático en este sentido, hasta el punto de haber sido utilizado por estudiosos del fenómeno neorrural como fuente de información en un momento donde no existían datos en este sentido (Nogué, 1988)

enfrentamiento y la ayuda mutua son las dos caras de una misma moneda. Técnicos y agricultores, inmersos a menudo en un continuo de oposiciones y pugnas por el territorio, demuestran sin embargo que la enseñanza y el aprendizaje mutuos no son incompatibles con los conflictos:

“Los de Extensión Agraria de Órgiva me tienen a mí un afecto... (...) Porque yo les he servido a esa gente mucho, y ellos me han enseñado a mí mucho, pero es que yo a ellos les he enseñao más, porque ellos venían aquí y yo iba con ellos y les preparaba el trabajo la mitad de las veces. Ellos agradecían donde yo les diera para hacer trabajo, experimentos, les gustaba...”

(Enrique, 85-90 años, 2012)

Tal vez el ejemplo más ilustrativo al respecto lo encontramos en la relación que los alpujarreños mantienen con los gestores del Parque Natural de Sierra Nevada. El parque, figura duramente criticada por los locales desde su declaración en el año 89, se convirtió desde un principio en el principal productor de “conocimiento” en la zona: ecólogos, zoólogos, botánicos, ingenieros forestales... han sido los perfiles más comunes entre los investigadores que han puesto sus capacidades al servicio del mismo. El parque era un “espacio natural” y como tal, lo que interesaba fundamentalmente era el estudio de su naturaleza. La población humana quedaba, cuando menos, ignorada en dichos estudios, los cuales se centraban sobre todo en la biodiversidad de los distintos ecosistemas y solían olvidar que esta biodiversidad era posible gracias a la acción humana sobre el territorio. La respuesta de la población local ha sido tradicionalmente la de resistencia ante un conocimiento que los situaba en una posición subalterna. Si el poder de la gestión era de las instituciones públicas, los alpujarreños se reservaron al menos el derecho simbólico de situarse por encima de los gestores (respaldados siempre por los científicos) en lo que a saber se refiere.

No obstante, el progresivo interés del parque por plantear alternativas agroecológicas sostenibles en la zona y la evidencia de que ciertas labores de restauración y mantenimiento requerían por necesidad un tipo de conocimiento que solo la población local podía brindar, se ha traducido en los últimos años en el inicio de un diálogo entre técnicos y agricultores. A partir de las obras de restauración y mantenimiento de acequias iniciadas por el Parque Natural en los últimos diez años, se ha puesto en evidencia la necesidad de formación de unos trabajadores que no disponen de los conocimientos adecuados sobre el entorno. Estos conocimientos solo pueden ser brindados por los regantes locales, por lo que el parque incluyó en su “programa de actuación sobre el sistema de conservación y recuperación de acequias tradicionales 2008-2011” la realización de dos cursos de construcción de piedra en seco y de manejo de acequias tradicionales, para los que se ha contado con las propias comunidades de regantes en la búsqueda y proposición del profesorado. Por primera vez se cambian las tornas de maestro y alumno, permitiendo un reequilibrio de la situación. A partir de aquí, los antiguos educadores pasan a ser educados, y lo que en

un principio surge como necesidad meramente práctica de adquisición de técnicas está pasando ya a convertirse en un cambio que afecta a la forma de comprender todo el sistema de acequias y la gestión del agua:

“Yo, la palabra careo estoy en contra de ella, porque las acequias de careo no existen. Y de hecho en muchas charlas en las que he estado, ya el director —del parque— no se refiere a ellas como acequias de careo, las llama acequias de uso tradicional, porque yo le he mostrado el porqué. A esas acequias, como ya hacen una contribución a la recarga de acuíferos, a fuentes que se utilizan para agua potable o para cortijos, nunca puedes ponerles un contador porque entonces tendrías que calcular el agua que tú estás aportando; entonces eso sería una cosa muy muy complicada y que te obligaría de alguna manera a que las comunidades de regantes dijeran: yo voy a poner el contador, muy bien, y ahora voy a poner tubos. (...) Entonces las empujarías contra el sistema. Ellos saben que eso aquí es inviable. Los técnicos en Sevilla yo no sé si ya lo conocen, pero antes no sabían ni lo que eran acequias tradicionales, o de careo, como quieras llamarlas, ni mucho menos...”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Desde el mundo científico-técnico se da testimonio cada vez con mayor frecuencia de la importancia de este conocimiento, que se ha revelado como una parte esencial en la gestión del propio espacio protegido. Así se refieren técnicos del grupo Tragsa a las habilidades de construcción y mantenimiento de las acequias de careo por parte de los regantes:

“El sistema de trabajar y colocar la piedra ha pasado de padres a hijos durante generaciones, y los regantes de las Alpujarras conocen criterios constructivos de mampostería hidráulica muy bien desarrollados. (...) Las acequias de careo constituyen un sistema de recarga artificial de acuíferos específico basado en la tradición y el legado de padres a hijos durante generaciones, quienes han ido ampliando el conocimiento del funcionamiento del acuífero. En especial en cuanto a las áreas de recarga principales y de drenaje, su relación con la red de fracturas del macizo rocoso y el desarrollo de suelos.”

(Fernández *et. al*, 2008)

Así pues, empieza a darse un tímido trasvase de saberes desde los habitantes del territorio a sus gestores, algo que hace tan solo 20 años resultaba impensable. Esta transmisión casi nunca resulta fácil para ninguna de las dos partes. En ocasiones, los gestores no son capaces de asumir un conocimiento local que puede llegar a contradecir completamente algunas de sus decisiones —el ejemplo de los contadores que se describe más arriba es una clara muestra de ello—; en otras, son los propios locales los que se sorprenden de la dificultad para transmitir un saber que para ellos resulta tan básico, máxime cuando los receptores del mismo pertenecen a la élite del conocimiento —y deberían mostrarse, por tanto, particularmente duchos en lo que a este se refiere—. Lo que para uno es de sentido común, para otro puede resultar francamente incomprensible, de ahí la perplejidad y a veces los enfrentamientos. Encontrar un lenguaje común resulta en ocasiones mucho más complicado de lo que pueda parecer:

“No hace tanto tuve yo una reunión con (...) el que era director de la Agencia Andaluza del Agua, explicándole lo que te he explicado a ti del uso de una acequia de esas, y yo notaba que no se estaba enterando el hombre, y cogí un papel y un bolígrafo, hice una montaña, le hice los dibujitos como a un crío chico y me dice el hombre: ¡ahora sí me he enterado de lo que me estabas explicando! Y es el máximo representante de los regantes de Andalucía. Y un poquillo más atrás, con un ingeniero de Granada tuve una discusión que me dieron ganas de decir: pegarte no te voy a pegar, pero te vas a ir andando. Porque no le entraba, porque él tenía en su cabeza pantanos y diques y litros por segundo, y rendimiento por no sé qué... y ya está.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

La posibilidad de poder exponer y defender el propio conocimiento frente a los que convencionalmente han sido considerados “los sabios” es cada vez más una realidad para una parte de la población local. El número de espacios de debate en los que su presencia es requerida va aumentando con el paso del tiempo. Hoy en día, ser campesino en la Alpujarra es, para un sector del conocimiento académico, una riqueza en lugar de un lastre. Periódicamente se organizan jornadas y encuentros, promovidos desde instituciones públicas o desde asociaciones, en los que se pide la presencia de los conocedores del territorio, esto es, la población local que lo trabaja y lo vive. Esta apertura, impensable hace 50 años, tiene el doble efecto de proporcionar una buena dosis de realidad a los conocimientos teóricos de los académicos, así como de mitigar el estigma social que la actividad agrícola arrastra desde hace casi medio siglo. Si las formas todavía siguen siendo más propias del conocimiento teórico que del saber práctico —cursos, charlas, jornadas—, los contenidos al menos están comenzando a cambiar. Un sector del saber letrado se hace cada vez más permeable a lo que los actores locales tienen que enseñar, al tiempo que estos actores toman conciencia de que también ellos son poseedores de un conocimiento valioso, el cual merece ser conservado y transmitido:

“Yo al principio, cuando empecé a hacer esta actividad más profesional y me llamaban y me sentaban en una mesa, y miraba a un lado, un profesor, y al otro también, y yo decía, ¿y yo qué hago aquí? Y luego con el tiempo te das cuenta de que eres una persona igual que ellos, que ellos tienen unos conocimientos y que tú tienes otros, y que hablando con educación pues tan válido es lo de él como lo tuyo. Yo recuerdo unas jornadas en Pitres hace ya bastantes años, y sentaron a un profesor de la universidad de Granada a mi lado, y no sé qué otro profesor, y dieron su charla, y luego empecé yo allí a hablar, y los dos después dándome abrazos, y yo diciendo: ¿pero yo qué he dicho? ¡Cómo que qué has dicho, chiquillo, si has dao un repaso en un momento a tó!”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

6.6. NUEVAS VÍAS DE ADQUISICIÓN DEL SABER AGROECOLÓGICO

Del mismo modo que el conocimiento agrícola en la Taha ha ido cambiando a lo largo de las décadas, renovándose y en ocasiones perdiéndose, sus vías de transmisión también se han transformado en virtud de la coyuntura social, cultural y económica de cada momento. El recorrido que hasta aquí hemos hecho por las formas de adquisición del saber no estaría completo sin la necesaria consideración de dos elementos, a nuestro juicio, claves en la configuración del nuevo saber ecológico local: el papel de Internet y de la actividad de *wooofing*²⁰. A continuación nos detendremos brevemente en cada uno de ellos.

6.6.1. El uso de Internet

La irrupción de las nuevas tecnologías en la sociedad contemporánea ha calado profundamente en todos los rincones y aspectos de la vida cotidiana, y de ningún modo el mundo rural ha quedado al margen de la misma. Internet está a día de hoy presente en la mayoría de hogares alpujarreños cuyos miembros estén por debajo de los 60 años, aunque para el caso de los forasteros dicho umbral se amplía a cualquier rango de edad. Su uso se ha convertido en una poderosa y amplia ventana al “mundo exterior”, y para la actividad agroecológica en particular, en un vasto escaparate de remedios, semillas, recetas y opciones de cultivo.

Mientras que para los hortelanos locales más mayores, Internet sigue siendo algo muy alejado de sus intereses y prácticas, son cada vez más los jóvenes y los forasteros que lo adoptan como herramienta de información cotidiana en lo que respecta al huerto, ya sea para consultar el calendario lunar, combatir una plaga, aprender nuevas técnicas de siembra, informarse sobre tipos de riego, elegir variedades de semillas y árboles —las cuales se solicitan por catálogo-, investigar sobre las propiedades de determinadas hortalizas o conseguir recetas para la preparación de los productos de la huerta o la elaboración de conservas. Aunque la web no ha sustituido del todo a los manuales y las publicaciones especializadas sobre cultivos —que siguen siendo consultadas por un considerable sector de los hortelanos—, sí les ha restado buena parte de su importancia original. La facilidad y rapidez de acceso a la información, la posibilidad de disponer de ella en el idioma propio —algo fundamental para los angloparlantes, por ejemplo— así como la enorme diversidad de datos disponibles parecen ser los factores determinantes de dicho éxito:

“La web es una cosa interesante, porque cuando yo entro para buscar algo sobre la huerta, los tomates, la tierra, el abono, muchas veces hay cosas de EEUU y California, entonces hay similitudes entre California y aquí, hay mucha gente en California que intenta hacer crecer cosas de una manera ecológica.”

(Adam, 60-65 años, 2012)

20. Se conoce como “*wooofers*” a los voluntarios que desempeñan labores agrícolas y de mantenimiento en granjas ecológicas a cambio de alojamiento y comida. El nombre de *wooofers* es una deformación coloquial a partir de las siglas de la red internacional WWOOF (World Wide Opportunities on Organic Farms).

“Yo he cambiado la forma de cultivar un 100% a como lo hacían mis padres. Yo he visto que si quieres cultivar tienes que mejorar, y hoy en día que tenemos Internet, pues muchas cosas las he sacado del youtube. Tú pones: ‘diversas formas de sembrar judía verde’, ‘diversas formas de tratar la tierra’, de hacer compost... y aquí está el resultado.”

(Raúl, 30-35 años, 2012)

Una de las señas de identidad de Internet es, de hecho, su vasto alcance, tanto en lo que se refiere a tipología de información como a procedencia de la misma. En la web podemos encontrar páginas que hablan sobre el cultivo de huertas en Pirineos, Extremadura, la Provenza francesa o la costa Oeste de Estados Unidos. La amplitud del radio de búsqueda nos permite disponer cómodamente de una variada gama de conocimientos, los cuales no siempre pueden extrapolarse, claro está, a las condiciones climáticas, orográficas y edáficas de la Alpujarra, aunque sean a menudo un interesante punto de experimentación. La experiencia, la intuición y el bagaje previo del hortelano resultarán en última instancia determinantes en la adopción de una nueva práctica encontrada en Internet, previamente filtrada por el correspondiente ensayo. La web rara vez tendrá utilidad como mecanismo de aprendizaje por sí misma, sino como suministrador de la información que será luego sometida al criterio del hortelano. Su potencial como fuente de innovaciones es, sin embargo, infinito. El hortelano puede ver fácilmente lo que se está haciendo o lo que se puede hacer en otras partes del globo; informarse de variedades de semillas y métodos de riego, de formas de preparar el compost y trabajar la tierra antes de la siembra; y probar luego a incorporarlo a su propio acervo práctico, seleccionando aquello que tenga más éxito en las condiciones locales y que se adapte mejor a sus preferencias y necesidades. El gusto de los agricultores por “hacer sus experimentos” se ve aquí respaldado por las múltiples posibilidades que la red ofrece.

No nos extenderemos aquí sobre el viejo debate en torno a la calidad o fiabilidad de la información encontrada en la red. Es evidente que en ella podemos hallar desde las páginas publicitarias de grandes multinacionales de la agroindustria hasta los blogs de hortelanos aficionados, y desde las técnicas de biodinámica más sofisticadas hasta los remedios caseros más básicos. Desde la agricultura industrial y al por mayor hasta el cultivo de un huerto en el balcón, todo tiene cabida en la web. La fiabilidad de esta información es muy variable y quedará sujeta al criterio y conocimiento previo de cada lector. No obstante, resulta interesante observar, en primer lugar la enorme abundancia de blogs y páginas de pequeños hortelanos que, de forma individual y completamente gratuita, dan a conocer sus experiencias agroecológicas. Estos sitios vienen a ser, en definitiva, espacios de intercambio, ayuda y peticiones de consejos, de una manera parecida —y salvando las distancias— a como puede serlo la plaza del mercado de Pitres los viernes. El carácter abierto y participativo de Internet lo vuelve un medio particularmente accesible tanto para los que acuden a él en busca de ideas o soluciones, como también y, sobre todo, para los que quieren compartir sus experiencias y conocimientos con el resto. Mucho se ha hablado sobre la “democratización” de la informa-

ción a partir del desarrollo de la red. En el campo de la agroecología esta democratización se evidencia sobre todo en la proliferación de sitios dedicados al cultivo de huertas de autoconsumo, la inmensa mayoría gestionados por los propios hortelanos. El interés que el tema suscita tanto en distintos rincones del planeta resulta, cuanto menos, llamativo.

En segundo lugar, no podemos dejar de señalar el predominio de la información “verde” —remedios “tradicionales”, asociaciones de cultivos, productos ecológicos— frente a la agroquímica. Si escribimos “cultivo huerto” en el buscador de Google, aparecerán inmediatamente más de un millón de resultados, de los cuales los mejor posicionados son aquellos dedicados al cultivo ecológico y a los remedios caseros. El huerto doméstico siempre ha sido, después de todo, patrimonio por excelencia de la agricultura orgánica, pero entre los usuarios de Internet esta corriente parece cobrar especial popularidad. De hecho, es frecuente que uno acuda a la web en busca de técnicas naturales para combatir determinadas plagas como alternativa al uso de fitosanitarios. Si la red puede ser un reflejo de las inquietudes sociales del momento, podemos afirmar con bastante certeza que el manejo ecológico de la tierra y una alimentación sana son dos de ellas.

En definitiva, Internet es sobre todo un suministrador de información de la cual se nutre el saber agroecológico del siglo XXI. A día de hoy se ha convertido en una herramienta cada vez más poderosa en la transmisión y construcción de dicho saber y, muy especialmente, en la aportación de innovaciones y en el intercambio de ideas; también en una potente vía de consolidación de la corriente “orgánica”, no solo como práctica sino como ideología que fundamenta una buena parte del movimiento neorrural.

6.6.2. El movimiento *wwoofer*

La actividad de *wwoofer* nació en Inglaterra en 1971 de la mano de Sue Coppard. Esta secretaria londinense buscaba una manera de propiciar el contacto con la tierra de jóvenes urbanitas que, como ella, se sintiesen comprometidos con el incipiente movimiento ecologista pero que, por su procedencia y estilo de vida, no tenían posibilidad de acercarse a la actividad agroecológica. La idea era cambiar, durante breves estancias, fuerza de trabajo por alojamiento y manutención, en lugares donde se practicasen actividades agroganaderas sostenibles; de esta manera, las personas podrían tener un aprendizaje y una experiencia directa de lo que significaba la vida en el campo y el trabajo ecoproductivo. Lo que al principio eran simples estancias de fin de semana en una granja biodinámica de Sussex se convirtió en poco tiempo en un movimiento que trascendió a todos los rincones del planeta, desde Nueva Zelanda hasta Camerún. Hoy en día, la red WWOOF (World Wide Opportunities on Organic Farms) cuenta con más de 60 organizaciones nacionales y granjas en más de 100 países. En el 2010, la red movilizó a más de 80.000 voluntarios y a unas 12.000 granjas ecológicas de todo el mundo.

La Asociación WWOOF España cuenta a día de hoy (diciembre de 2014) con 321 “granjas” —fincas donde se promueve la agricultura ecológica y un modo de vida sostenible—

desigualmente repartidas por el mapa nacional. Granada es, junto a Málaga, la primera provincia con un mayor número de alojamientos *woofer* (33), seguida de Tarragona (24). De estos, aproximadamente dos tercios se encuentran en territorio alpujarreño. Es tal el éxito de la fórmula que, además de la red oficial de WWOOF, podemos encontrar en la zona toda una serie de cortijos que, siguiendo la estela del movimiento *woofing*, aceptan, a través de otras redes de voluntariado o bien de manera informal, a trabajadores voluntarios en todas o en determinadas temporadas del año, a cambio de proporcionarles alojamiento y comida. Pequeños negocios de *bed & breakfast* y, por supuesto, fincas particulares con vocación enteramente autosuficiente, completan el mapa por donde se mueven los “*woofers*” en territorio alpujarreño.

En los pequeños pueblos de la Taha tal vez el más conocido de estos lugares y el que ha tenido una repercusión mayor sobre la dinámica local del conocimiento agroecológico es el cortijo “Baile en el Aire”, que durante todo el año acoge a un número muy variable de voluntarios de todo el mundo y que en los meses de verano ve triplicarse a sus visitantes, los cuales acuden para asistir a los cursos que se proponen o simplemente para pasar unos días en un ambiente “diferente”.

El proyecto surgió hace 15 años de la mano de dos forasteras, en uno de los parajes más frondosos y bellos de Capilerilla, junto a la compuerta de la Acequia Gorda. La intención era la de conformar un espacio donde creación artística, convivencia y trabajo con la tierra se integrasen en un mismo modo de vida. La prioridad era y es, ante todo, “el respeto a la naturaleza”:

“Yo no quise vender mi lugar al turismo, entonces junto a la chica que lo hice decidimos que, cuando la gente viene, es una invitación para que vengan a tomar (eso) de lo que se vive aquí; no es que nosotros nos vamos a adaptar para que ellos vengan. (...) El intento de este lugar, digamos, es no entrar en el juego del abuso de la tierra.”

(Isabel, 2012)

A medio camino entre la soberanía alimentaria y la oferta cultural, Baile, como se le conoce en la zona, es una especie de escuela alternativa donde los cursos de yoga y danza se integran con el aprendizaje de la permacultura, el cuidado de las gallinas, la experiencia colectiva y el desarrollo personal. Existe la posibilidad de acudir al lugar solo para los cursos, o bien de quedarse una temporada como voluntario, trabajando 4 horas diarias durante 6 días a la semana a cambio de alojamiento y comida. Es esta última modalidad la que más éxito tiene. Voluntarios de todo el mundo aterrizan en el cortijo, procedentes de los lugares y las experiencias más dispares, en busca de un contacto con la naturaleza, una vida tranquila o una nueva vivencia. El perfil es variopinto, aunque existe un predominio de jóvenes entre los 20 y los 35 años. La duración de las estancias también es variable: desde unas pocas semanas hasta varios años. En los últimos años el número de solicitudes para trabajar como *woofer* es cada vez mayor; en la situación actual de incertidumbre y

precariedad económica, el *wooofing* aparece como una buena alternativa para poder conseguir autonomía, viajar, aprender y adquirir nuevas experiencias, todo ello sin apenas costes monetarios:

“(Los voluntarios) son todos buscadores, buscadores de otro tipo de vida... muy agradecidos, y muy vueltos a la esencia: que menos, en el fondo, es más. Yo tengo 7 costumbres, son 7 costumbres que si tú no las quieres mejor no vengas, y ese ya es un filtro tan grande que toda la gente que viene es hermosa.”

Las citadas costumbres se refieren a normas de convivencia y de cuidado, tanto personal —se hace yoga todos los días— como del entorno. La alimentación, totalmente vegetariana, y el ritmo de trabajo, son asimismo factores que suponen una criba natural en los voluntarios que están “de prueba”. Puede hablarse de dos perfiles en estos voluntarios: los más mayores, entre los 30 y los 40 años, llegan a Baile ya con una idea muy madurada sobre su proyecto de vida, el cual tiene que ver con la “vuelta a la tierra” y la vida sostenible y autosuficiente y, en no pocos casos, también con lo colectivo. Su paso por el lugar responde al deseo de tener una primera experiencia sobre el terreno en la que poder aunar todas estas inquietudes, aunque algunos ya han tenido vivencias previas en alguno de los ámbitos —ecoaldeas, comunidades, huertos urbanos, etc—. La mayoría de estos “*wooofers*”, una vez concluido su periodo de voluntariado, mantienen luego la práctica agrícola por su cuenta, bien cultivando un huerto propio que compaginan con otra actividad, bien iniciando un estilo de vida marcadamente autárquico en el que la actividad agroecológica es la base principal del sustento. Algunos de estos exvoluntarios se establecen en la zona durante varios años; otros regresan periódicamente al sitio, donde siguen colaborando por temporadas.

Los voluntarios más jóvenes llegan, lógicamente, con una proyección de futuro mucho menos definida. Baile supone para muchos de ellos su primer contacto con la vida rural, con la colectividad, con el trabajo físico o con el cuidado del cuerpo. Su paso por el lugar se toma con frecuencia como un periodo sabático, una experiencia vital “de iniciación” antes de comenzar algún otro proyecto, en ocasiones muy diferente a la práctica y el estilo de vida del cortijo. Algunos pasan varios años saltando de granja en granja, recorriendo mundo antes de tomar una decisión sobre cómo y dónde asentarse. Aun cuando su motivación principal no esté necesariamente relacionada con el mantenimiento de una actividad agrícola, su estancia en el lugar supone, en cualquier caso, un cambio de actitud y un “generador de conciencia” respecto a la misma:

“Muchos se van y son vegetarianos después, o muchos se van y emprenden una huerta, o incluyen el trabajo corporal en su vida... Algo en la conciencia les hace.”

Las tareas que los voluntarios desempeñan son variadas, siempre relacionadas con el trabajo físico y una vida marcada por la autosuficiencia: podar, partir y acarrear leña, re-

parar o construir espacios del cortijo, cuidar de las gallinas y, cómo no, cultivar el huerto, probablemente el único huerto comunitario de los alrededores. Basado en los principios de la permacultura, su mantenimiento permite un amplio margen de experimentación a los recién llegados interesados en el tema, los cuales tienen la oportunidad de realizar distintos tipos de asociaciones de cultivos, laboreo y siembra. El resultado son pequeños espacios que salpican la ladera a modo de retales multicolores, donde las flores y las especies comestibles se confunden en una pintoresca y variada gama de colores, formas y texturas. Aunque se intenta que exista cierta coherencia en la forma de trabajar —suele haber un responsable del huerto encargado de definir las tareas de cada momento—, la huerta de Baile es una de las más participativas e internacionales en cuanto a variedades cultivadas y a técnicas usadas: la colaboración de manos tan diferentes y la aportación de contextos culturales muy distintos la convierten en un privilegiado laboratorio de agroecología donde confluyen prácticas y conocimientos de procedencias diversas, todos ellos tamizados por el filtro de la permacultura.

El desarrollo de la actividad hortelana en Baile en el Aire es tal vez uno de los ejemplos más claros de eclecticismo en cuanto a la adquisición y origen del conocimiento. Así lo relata Isabel al hablar de su propio proceso de aprendizaje:

“Empecé a cultivar, hice muchos fallos y rápidamente me llegó esto de la permacultura... (...) Creo que me llegó a través de libros, a través de gente que pasaba por aquí y a través de mi propia intuición. (...) Respecto a la forma de los paisanos, no es que me gustase más o menos; yo les preguntaba, ellos me decían y luego yo hacía mis propios experimentos también. (...) Cuando tú llegas a un sitio, humildemente vas a enterarte; hablas con uno, hablas con el otro, te hablan ellos... y te vas enterando humildemente, poco a poco. Sí, es lento, pero es que yo creo que si tú llegas a la montaña no pretendas seguir el ritmo de la ciudad; es lento, y bienvenido sea; creo que si vienes con esta expectativa de que tiene que ser igual que la ciudad, ¡paf! Horrible... Yo creo también que si tú emprendes la aventura de ir a vivir a otro lugar, pues tienes que tener el valor de no saber y de preguntar.”

Además de la comunicación con otros y la experiencia personal, la conexión con el propio saber intuitivo e instintivo juega, según los principios de Baile, un papel fundamental en la construcción del conocimiento. Apelar a este instinto resulta básico para poder desempolvar un saber que siempre ha estado ahí:

“Intento tomarme tiempo para explicar holísticamente lo que estamos haciendo. (...) Hoy hemos ido al bosque y les expliqué la poda que vamos a hacer, me cogí un cuarto de hora: entonces te alejas del árbol, miras la forma holística... Me entretengo un buen rato en el concepto, porque cuando tú entiendes el concepto hay algo, el troglodita que vive dentro de ti, que recuerda esto, porque la naturaleza no es tan complicada, es muy de sentido común.”

El aprendizaje agrícola se convierte aquí, no tanto en la adquisición de nuevas nociones o habilidades, sino en el rescate y la puesta en práctica de un dispositivo que el ser humano posee de forma innata, a través de una memoria colectiva que se ha ido fraguando a lo largo de miles de años de sedentarización, conexión con el entorno y trabajo con la tierra. Para adquirir dicho saber bastaría, pues, con recobrar esa voz “primitiva” o interior que, de alguna manera, pasa a convertirse en la verdadera maestra, en la fuente de todo saber útil para la vida.

En esta amalgama de cosmopolitismo agrícola, de perspectivas intuitivas y de conexión con “la voz de la naturaleza”, cabe preguntarse dónde queda el pragmatismo local, si es que queda en alguna parte, y qué papel desempeña en la actividad hortelana de Baile en el Aire. Obviamente, su presencia parece resultar forzosa en determinados aspectos —la gestión del agua de riego, el calendario de siembra o el abancalamiento de las laderas, elementos irrenunciables de la agricultura alpujarreña—, pero ciertamente discreta o directamente inexistente en otros —laboreo de la tierra, técnicas de siembra o disposición del espacio cultivado, por poner algunos ejemplos—. Resulta interesante adentrarse en la relación del saber local con las prácticas de los voluntarios de Baile, los cuales rara vez tienen acceso, durante su estancia, al conocimiento directo de los labradores de la zona. Recordemos que su aprendizaje viene, salvo contadas excepciones, mediado por la gestora del espacio o por los voluntarios más veteranos y sobre todo, a partir de la propia experiencia sobre el terreno. Son pocos los que se acercan a preguntar a hombres o mujeres del pueblo, los cuales resultan para muchos directamente inaccesibles por la barrera del idioma. La transmisión local-neorrural —y viceversa— pasa así a ser sustituida por la de neorrural-neorrural. Si en el primer caso la adquisición del conocimiento por parte del recién llegado pasa inevitablemente por una observación e imitación de las prácticas locales, que serán luego filtradas y reelaboradas en función de los propios intereses y experiencias, en el segundo son los propios neorurales, depositarios de aquellos saberes, los que transmiten a otros neorurales las prácticas ya filtradas, mezcla de conocimientos locales, lecturas, aportaciones exógenas y experimentación in situ. La transmisión directa se convierte en una transmisión “de segunda generación”: el saber local, aun manteniendo sus aspectos más básicos, pierde buena parte de sus matices al tiempo que gana en diversidad y riqueza de variables; se convierte en un saber “globalizado”, sin raíces pero con una vitalidad que no tenía cuando quedaba encapsulado en su reducto de sabiduría popular. La mayoría de los nuevos aprendices no tendrán tiempo de profundizar en este conocimiento lo suficiente como para hacerse partícipes de la complejidad del socioecosistema local: las semanas o meses de práctica les servirán más bien como una introducción al mundo de la huerta, como un entrenamiento de la capacidad de observación y como un descubrimiento de las posibilidades que la huerta ofrece y de las múltiples variables que en ella actúan. En ningún caso alcanzarán el grado de detalle que todo hortelano local está acostumbrado a manejar; se trata, no obstante, de un buen inicio del proceso para los interesados en la materia.

Una vez finalizada su estancia en el lugar, los voluntarios llevarán su aprendizaje a distintos rincones del planeta. Algunos recalarán en nuevos lugares *woofer* dispersos por la geografía del globo; otros se trasladarán a pequeños pueblos, o regresarán a las grandes ciudades de las que provienen. Una parte de lo aprendido quedará incorporado a sus prácticas y del mismo modo, parte de su propio bagaje cultural habrá quedado en las prácticas de Baile. El diálogo entre la globalidad y la localidad y las diferentes escalas del conocimiento se manifiesta como una de las tónicas imperantes en la recreación de los saberes agroecológicos en la Taha.

El fenómeno *woofer* se manifiesta en la actualidad como una de las vías más vitales de renovación de la práctica agroecológica. Su capacidad para llegar a las realidades más diversas y alejadas del mundo alpujarreño y para convocar a un buen número de jóvenes que, de otra manera, nunca tendrían acceso a la práctica y al conocimiento agrícola, lo vuelven particularmente eficaz como mecanismo de difusión y experimentación entre las nuevas generaciones.

La duración del aprendizaje, la organización del trabajo y el propio perfil de los voluntarios hacen, no obstante, que este se mantenga en un plano generalista, donde las especificidades locales y las prácticas más complejas tienen una cabida limitada. La superficialidad y la más que discreta presencia de las prácticas locales constituyen sus principales puntos débiles. A día de hoy son pocas las granjas de la zona en las que los voluntarios pueden tener un contacto más estrecho con la cultura alpujarreña. El predominio de población extranjera en las iniciativas de *woofing*, la ubicación de los cortijos a las afueras de los pueblos y la dinámica comunitaria y en cierto modo autosuficiente que generan, aleja a los visitantes del contacto “con el exterior”, algo de lo que en algunos casos pueden prescindir completamente.

Por otra parte, para los locales, sean estos jóvenes o viejos, lugares como Baile en el Aire son espacios que quedan directamente excluidos de su geografía cotidiana: nunca los han visitado ni sienten grandes deseos por hacerlo. Ello parece deberse más a desinterés que a algún tipo de animadversión encubierta: la indiferencia es la tónica imperante en la actitud de los lugareños hacia todo lo que huele a “hippie”. De hecho, muchos de ellos ni siquiera saben bien en qué consiste la actividad del lugar. Los vecinos de Baile, por su parte, poco dados a la vida de los bares o la plaza, rara vez se dejan ver en los espacios ajenos. Como tantas otras cosas y tantas otras gentes en la Taha, Baile en el Aire existe como una pequeña isla flotando en medio del localismo cotidiano.

Hay, sin embargo, un elemento en el que forzosamente se encuentran unos y otros: la estratégica ubicación de la finca lindando con la Acequia Gorda y junto a la llamada Compuerta, donde el agua “se parte” o “se derriba”, hace que los lugareños se encuentren con los habitantes de Baile cuando suben a regar, a limpiar la acequia, o cuando hay algún problema con la misma. El tema del agua es uno de los argumentos centrales en la comunicación local-neorrural y en el establecimiento y afianzamiento de las relaciones sociales, y

qué mejor ejemplo que el de Baile en el Aire, uno de los espacios socialmente más aislados en el microcosmos local, para ilustrar dicha relación. Si el aspecto y el estilo de vida de los vecinos de Baile resultan completamente ajenos para la inmensa mayoría de los paisanos, la desaparición de la figura del acequero y la situación privilegiada del lugar han hecho que la comunidad de regantes se acerque a ellos para gestionar los asuntos del riego, delegando en Isabel algunas de las funciones esenciales para el funcionamiento de todo el sistema.

En la actualidad son ellos, los habitantes del cortijo, los encargados de abrir la Compuerta al amanecer para que el agua llegue hasta Pitres y Capilerilla, y de descargar el caudal cuando, en momentos de lluvia intensa, la acequia viene especialmente cargada. En ocasiones, los regantes de Mecina también les piden que “la claven” al anochecer —esto es, que desvíen el agua hacia los pueblos de abajo—. En otras, basta una llamada telefónica para que se abra la compuerta de tal o cual vecino, de manera que éste pueda regar sin necesidad de tener que hacer todo el camino de subida. El contacto a través de la acequia es el que con más constancia y efectividad une a Baile con los habitantes de los alrededores, manifestándose como la vía más eficaz —la única tal vez— de acercar la realidad y los intereses de ambos. El agua se convierte así en el forzoso elemento de enlace entre realidades diversas que, sin comprenderse, se necesitan. Veamos a continuación cuales son los entresijos de este complejo sistema y de las relaciones sociales que lo sustentan.

7

Sobre el agua

Que el agua es un bien indispensable para la supervivencia lo saben bien todos los seres humanos, desde los pastores nómadas que recorren el Sáhara con su ganado en busca de un pozo con el que poder calmar la sed, hasta los modernos hombres de la sociedad postindustrial que la obtienen en sus propias casas con el sencillo gesto de girar una llave. Todas las sociedades han buscado las inmediaciones de ríos, lagos o manantiales para establecer sus asentamientos, ya fueran estos más o menos permanentes, ambiciosos o complejos. El agua ha ayudado a construir imperios —desde las fértiles llanuras irrigadas de Mesopotamia al floreciente Al-Andalus— y ha sido motivo de enfrentamientos entre pueblos. Sin agua no hay vida, y sin vida no puede existir cultura.

Resulta, por tanto, valioso reflexionar sobre las formas en que cada grupo humano acota, regula y otorga un significado al uso y beneficio de la misma, y sobre los saberes asociados a dichas prácticas. En este sentido, la Alpujarra aparece como un contexto privilegiado, por la importancia que la gestión del agua ha jugado en el poblamiento y la configuración de su territorio.

En la historia de la Alpujarra el agua ha desempeñado un papel fundamental, no solo como fuente de abastecimiento humano o agrícola, sino como elemento conformador tanto de ecosistemas y paisajes únicos como de afectos e identificaciones. El agua es a la vez dadora de vida y creadora de identidades; suscita todo tipo de alianzas, conflictos y codicias, tanto más acusados cuanto mayor es su escasez. Así, en años de abundancia, las costumbres se relajan y se vuelven más permisivas, las relaciones con el vecino o el forastero son distendidas y, si nos place, inexistentes; el agua fluye libre y la avidez queda lejos de nuestras mentes. En periodos de carestía, sin embargo, los códigos de apropiación emergen de pronto con toda su rigidez, nos hacemos más conscientes que nunca de que vivimos en una comunidad, reparamos en las lagunas de nuestro conocimiento, nos ve-

mos obligados a llegar a acuerdos con el vecino y el forastero y miramos con codicia ese líquido que fluye ante nuestros ojos, buscando formas de detenerlo... Si en la abundancia, la importancia del agua para los habitantes de la Alpujarra Alta se sobreentiende pero no se explicita, en la escasez se evidencia tanto en los discursos como en las prácticas. En ambos supuestos, su uso se ve fuertemente condicionado por determinado simbolismo y pautas culturales, por determinados saberes. Serán estas pautas las que nos sirvan de hilo conductor a lo largo del presente capítulo.

7.1. IMPORTANCIA DEL AGUA EN EL SISTEMA DE LA TAHA

7.1.1. El valor del agua en el imaginario alpujarreño: el ansia por poseer lo que fluye

En nuestras modernas sociedades occidentales el agua parece haber dejado de ser un elemento central del imaginario colectivo. En las ciudades el agua se oculta: se esconden tuberías en el subsuelo, ríos enteros se cubren bajo el asfalto y se desecan humedales en aras del progreso y la seguridad de los ciudadanos. En el campo se llevan a cabo multimillonarios trasvases y faraónicas obras de almacenamiento con el fin de asegurar la rentabilidad de lo que es considerado, ante todo, un “recurso” indispensable para la vida y el desarrollo. Para González y Malpica (1995) el agua ha perdido su papel central en nuestra cultura porque se ha “desmitologizado” y, sobre todo, desritualizado. Pero al tiempo que se produce este desplazamiento simbólico, su presencia/ausencia y los conflictos que ocasiona se viven como algo trágico: “Parece un contrasentido, pero es así: obsesionados y olvidadizos del agua, todo a una.” (González y Malpica, 1995: 8)

En la Alpujarra, si la obsesión resulta patente, el olvido parece, cuando menos, discutible. Por mucho que se quiera, el agua no puede olvidarse aquí porque su presencia resulta demasiado evidente. El agua dibuja los paisajes, da de beber a los animales y a las personas, hace crecer los frutos y mantiene las sombras bajo las que cobijarse en el verano. Conecta a los seres humanos entre sí y los obliga a actuar y a decidir juntos, condiciona sus formas de relación, de organización, de ocupación del espacio. Exalta la fantasía y conmueve los corazones. Conduce a la lucha. En la Alpujarra, el agua puede ser todo menos un elemento olvidado.

“La gente aquí es muy pará hasta que le tocan el agua” cuenta un informante de la zona al referirse al carácter de los alpujarreños. Y es que, si las gentes de la sierra son por lo común flemáticas y dotadas de un estoicismo que bien puede llegar a confundirse con indiferencia, el asunto del agua es tema aparte. Que “el agua caliente más que el vino” es algo que puede comprobarse en cualquier conversación cotidiana entre regantes, la cual pone de manifiesto la importancia vital que para los habitantes de la zona tiene el líquido elemento. Si en cuestiones de ideología o religión los alpujarreños se muestran más o menos

flemáticos o permisivos, por el agua pueden llegar a declarar la guerra a quien sea necesario. Una vecina lo explica así:

“En el campo el agua y las lindes siempre son el mayor problema; por el agua y por la tierra se han cometido asesinatos toda la vida, y se siguen cometiendo, porque la tendencia del humano es a coger más, a coger más tierra o a coger más agua.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

El agua ha sido motivo de desvelo y conflicto en toda la Alpujarra probablemente desde la instalación de los primeros asentamientos permanentes. Aunque los primeros documentos relativos a pleitos por el uso del agua entre distintas poblaciones se remontan al siglo XII, y son numerosos los arbitrajes de aguas que aparecen recogidos a partir del XVI (Trillo, 2009), el carácter consuetudinario y oral de las normas del riego nos hace suponer un origen muy anterior a estos conflictos. De 1770 se conservan escrituras relativas a pleitos por las aguas de la Acequia Real de Busquístar entre los pueblos de Pórtugos, Busquístar, Ferreirola y Atalbéitar. Ya en pleno siglo XX, en los años 90, tuvieron lugar en toda la Alpujarra Alta las movilizaciones contra el proyectado trasvase del río Trevélez, las cuales supusieron una larga prueba de resistencia y energía para la población local.

Teniendo en cuenta que el agua ha sido la base de la subsistencia de los habitantes de altura desde que se establecieron los primeros asentamientos en la Alpujarra Alta, esta fiereza a la hora de defenderla resulta bastante lógica. La posibilidad de disponer de agua determinaba tanto la garantía de pastos con que alimentar al ganado como la obtención de la cosecha y, por tanto, el mantenimiento de la economía doméstica, sustentada casi por completo en la agricultura. El respeto, el cuidado y el reparto del agua formaban parte de las normas más básicas de las relaciones humanas.

Sin embargo, mucho han cambiado las estrategias de subsistencia de los alpujarreños desde que se desmantelara el sistema de vida campesino a partir de los años 60. Hoy en día, el agua —al menos, el agua de riego— ya no es una cuestión de vida o muerte para las familias de la Taha, cuyos ingresos provienen en su mayor parte de pensiones o del sector servicios. Sin negar la contribución de las huertas a la economía de los grupos domésticos, no podemos decir que estas ocupen un lugar prioritario en sus necesidades. Los locales no necesitan el agua para sobrevivir tal y como la necesitaban en el pasado. Entonces, ¿por qué su actitud respecto a la misma sigue siendo tan parecida? La respuesta requiere forzosamente una indagación que trasciende el valor ecoproductivo del agua para adentrarse en su significación tanto simbólica como sociopolítica. Ecología, política y simbolismo se entrelazan para conformar las identificaciones de una sociedad con su territorio. Ciertamente es que la predominancia de una u otra contribuirá a explicar los términos en los que se lleva a cabo la apropiación y uso del mismo —en el caso alpujarreño, la dimensión ecoproductiva es, en este sentido, determinante sobre la conformación y organización

del espacio—, pero es la conjunción de las tres la que posibilitará su existencia (Álvarez, 2010). Toda sociedad establece una relación multidimensional e interdependiente con el territorio que habita, de ahí que, en un socioecosistema como el alpujarreño, la comprensión del agua requiera una lectura a distintos niveles.

En toda la Alpujarra hemos asistido a una pérdida progresiva del peso de la dimensión eco-productiva del agua en los últimos 50 años. Esta pérdida se traduce en el deterioro y abandono de buena parte de las acequias y del resto de infraestructuras hidráulicas, en la pérdida de relevo generacional que ponga en práctica los saberes asociados a las mismas, en la lenta descomposición de un paisaje que ha sido cincelado a lo largo de siglos de conducción de corrientes y caudales. Pero si el agua ha pasado a ocupar un momentáneo segundo lugar en la economía alpujarreña, su poder como símbolo y como elemento estratégico sigue siendo determinante. Las luchas de poder por el agua se mantienen a la orden del día, ya sea entre regantes que la persiguen con un mismo objetivo, ya entre beneficiarios de la misma que la buscan con fines distintos —el caso de los conflictos entre Ayuntamiento y comunidad de regantes o entre esta y Confederación Hidrográfica son representativos en este sentido—. En la base de todas ellas existe una argumentación basada en la identidad local y en el derecho inmemorial de esa población sobre tan preciado recurso. Este arraigo, fruto de la vivencia y la memoria, de la experiencia personal y colectiva del individuo en el territorio, “adquiere la forma de una relación de esencia afectiva, e incluso amorosa, con el mismo” (Álvarez, 2010: 204).

En un sugerente estudio sobre el simbolismo que tiene el agua para un pueblo serrano de Andalucía Occidental, Pedro Cantero nos dice:

“Si hoy en día la importancia económica del agua ha menguado considerablemente en esta zona (regadío), simbólicamente sigue representando la fertilidad y la riqueza. A pesar de su abundancia, el fluir de las aguas es motivo de preocupación para todos los habitantes, hasta el punto de sufrir con la naturaleza sedienta, identificándose con ella.”

(Cantero, 1995: 170)

Su observación bien puede servirnos para abordar el caso alpujarreño. Como Galaroza, los pueblos de la Taha son lugares “de agua”: esta ocupa un papel central en la recreación del paisaje y en la identificación de sus habitantes; también para estos es símbolo de abundancia, y también ellos sufren por su ausencia. En la Alpujarra es frecuente que el agua se personifique —al decir, por ejemplo, que va “riyendillo” (Navarro, 1979)—; que se le atribuyan propiedades mágicas o particulares; que se prefiera siempre beberla de manantial aun cuando exista el agua potable en la casa (son muy pocos los alpujarreños que beben el agua que sale de sus grifos, existiendo todo tipo de gustos y opiniones sobre los nacimientos mejores y los peores); que se convierta en motivo de júbilo el verla correr por la acequia o saltar en la fuente, en deleite para la vista y el oído. El agua, además de ser útil para los campos y los hogares, es necesaria para los hombres y mujeres de la Alpujarra

porque es hermosa y porque, más allá de sus propiedades físicas, posee una cualidad trascendente que resuena en lo más profundo de la identificación alpujarreña, allí donde el animismo sigue conservando todo su sentido. Una vecina del lugar evoca así la abundancia de las aguas de su pueblo:

“Qué bella era la Alpujarra
cuando tanto llovía,
Era siempre bella y verde,
corrían los arroyos por las laderas:
Pitres parecía una flor
con su nieve en primavera.
Yo meditaba al ver el agua pasar
y decía: tu paso detén,
arroyo que cantando amores vas
y descúbreme el secreto de tu continua ansiedad,
por qué presuroso avanzas siempre
sin parar jamás,
qué ninfa oculta te empuja
y quién da aliento a tu afán (...)”

(Del poema “A la Alpujarra”
María Esteban, 2012)

El agua aparece claramente en estos versos como el elemento que define y caracteriza el paisaje alpujarreño, como condicionante indiscutible de su belleza: para la autora del poema la Alpujarra era “bella y verde” gracias al agua que la vivificaba en primavera, tanto en forma de lluvia como de nieve o arroyos. Esa es la imagen que resuena en la memoria y el corazón de los alpujarreños, la de una montaña surcada y modelada por el agua. Ese es también el ideal de lo hermoso en el imaginario mediterráneo, donde la presencia o ausencia de agua condicionan de manera drástica la capacidad de producir sustento y vida para los campesinos. El agua es, además de condición indispensable de lo bello —lo vivo—, elemento amoroso o capaz de invocar el amor, ya que “cantando amores va”. Pero su naturaleza fluida la vuelve a la vez huidiza y deseada para quien la contempla. Se quiere entonces asirla, atraparla para desvelar sus misterios, descubrir a la “ninfa” que alienta su devenir. La elección de la ninfa como espíritu que impulsa el fluir de las aguas no debe considerarse en ningún caso elemento baladí o casual. Son numerosos los relatos de distintas tradiciones donde una ninfa o hada se oculta en un lago, fuente o arroyo, para deleite y desesperación de los hombres incautos que por allí se aventuran. El agua, “elemento matriz de organización del espacio” (Cantero, 1995: 174) se presenta así como entidad femenina, cautivadora en su fluir y en su crear. Y “si todo hombre quiere conseguirla, transformarla, poseerla, es en parte por la propia atracción de lo hembra, y por otra a causa de su voluntad de poder.” (Íbid: 178) Poder e identificación, apropiación y evocación, confluyen así en el agua y la explican.

Esta continuidad del agua hace que su ordenación y distribución sea al mismo tiempo difícil y necesaria; esta parece condenada a marchar en un solo sentido, a perderse y escapar para siempre de las manos del agricultor:

“El agua no está nunca quieta. Las albercas, si las hay, son el único momento estático dentro de la movilidad perenne de todo el sistema. (...) El agua en perenne movimiento es también constantemente vigilada.”

(Barceló, 1995: 242)

El alpujarreño permanece así “vigilante” para poder domar el agua que fluye sin descanso, y el sistema surge de esta necesidad de asir el agua. Es llamativo el uso que los alpujarreños dan al término “entretener” cuando se refieren al agua; toda la gestión y captación de la misma se basan en él. Si el agua no puede detenerse, al menos se podrá entretener, retrasar su pérdida, ralentizar su paso. Para ello se construyen acequias con pendientes perfectamente medidas y zigzagueantes recorridos, se parten los caudales y se desvían y carean los cursos. La fluidez, el máximo valor del agua en el sistema hidráulico de la Alpujarra, constituye también su cualidad más inquietante.

7.1.2. La trama del agua: interconexiones en el socioecosistema

Tal vez es precisamente el agua, gracias a su carácter fluido, dinámico, impermanente, uno de los elementos que mejor nos ayudan a comprender y a mirar el mundo de manera holística. El complejo y sutil entramado del agua, su discurrir subterráneo, su lenta modelación de paisajes, es capaz de poner de manifiesto las infinitas conexiones que existen en cualquier pequeña porción del planeta y hacernos sentir partícipes de la misma. La encontramos a todas las escalas y en todos los contextos, desde la célula más microscópica hasta los abismos oceánicos, y con su paso constante pero siempre distinto nos hace conscientes de la unidad que subyace en esta realidad que a menudo nos parece tan fragmentada. El agua nos sirve para pensar el mundo en toda su complejidad.

En la Alpujarra, las acequias nos muestran una realidad que está en cambio y movimiento constantes y que se entreteje con hilos múltiples. Recordemos una vez más que el paisaje de la Alpujarra ha sido esculpido por el agua. Esta, guiada sabiamente por la mano del ser humano, ha conseguido transformar la erosión en abundancia, creando un ecosistema de frágil equilibrio y sorprendente diversidad donde los lazos entre elementos son tanto o más importantes que la acción de los elementos en sí. Medio físico, modos de producción y organización social confluyen en torno a la construcción y mantenimiento del sistema hidráulico alpujarreño. Este, generado al mismo tiempo que los propios asentamientos humanos (González y Malpica, 1995) influyó de manera decisiva en la toma de decisiones relativas a la ocupación del espacio y a la utilización del mismo, así como a las relaciones sociales de la población. Es tal la imbricación de las estructuras humanas con el medio que, a diferencia de lo que ocurre con los territorios de secano, “difícilmente tiene

marcha atrás.” (Ibid: 19) De esta manera, agua, gestión social y paisaje quedan inevitablemente unidos en una secuencia que se renueva cada año.

La nieve que cae en la sierra durante el invierno se deshiela paulatinamente a medida que el verano avanza y las temperaturas son más altas, pasando a engordar el caudal de los arroyos y torrentes que bajan desde las altas cumbres. Estos, en lugar de continuar el recorrido que “por naturaleza” les correspondería, siguiendo la inexorable fuerza de la gravedad y descendiendo de la forma más rápida posible, son captados al principio de su itinerario por las acequias, las cuales no solo se encargarán de conducir el agua desde lugares muy alejados a aquellos en que se necesita, sino que también harán que parte de la misma vaya filtrándose por el camino —careándose—, propiciando la surgencia de manantiales en cotas inferiores. Muchas de estas filtraciones están perfectamente controladas y localizadas¹; otras se han olvidado y alimentan una miríada de fuentes cuyo origen se desconoce. Todas contribuyen a que el agua fluya por la montaña y se encuentre disponible para las personas, los animales y, cómo no, los regadíos.

“Ese esfuerzo ciclópeo fue la respuesta del hombre a la necesidad de satisfacer unas necesidades de abastecimiento en un sistema de baja regulación y con estiajes demasiado secos y prolongados. Desde antaño, el único y más eficaz sistema de regulación consistió en derivar las impetuosas aguas del deshielo de los diferentes ríos y manantiales, para jugar con ellas por las laderas, careándolas y favoreciendo sus infiltraciones y emergencias continuas, a fin de conseguir retenerlas durante el mayor periodo de tiempo posible en esas montañas de la Alpujarra.”

(Castillo, 1999: 157)

El objetivo de estas obras era, según Castillo, múltiple: por un lado, en las derivaciones más altas, se busca extender al máximo los pastizales de montaña y mantenerlos durante el mayor tiempo posible; más abajo, la misión fundamental es la de transportar agua hasta los distintos cultivos, muy variables en función de la altitud: en la sierra, patatas o centeno; en la vega, todo tipo de hortalizas y frutales, maíz y avena; por debajo de los 1000 metros, además de las hortalizas, olivos, almendros y vides. “En muchos casos, además, se abrían boqueras en sitios elegidos para favorecer pastizales más bajos o mantener arboledas de interés económico.” (Íbid) Por último, en otras ocasiones el objetivo puede ser únicamente el de recargar acuíferos, para lo que se deja carear el agua en zonas calizas o de fractura, de manera que se incrementen los caudales de los remanentes situados más abajo, ya en las proximidades de los pueblos (en la Taha es representativo el careo del agua en el paraje de las Tonás, que recarga una de las fuentes que sirven de suministro de agua potable a la población de Pitres). “Debido

1. Parece haber sido frecuente en época medieval el uso de trazadores (colorantes) por parte de los regantes para discernir el curso seguido por las aguas filtradas en las zonas de careo. Mediante sucesivas experimentaciones y años de ensayo-error, se habría llegado a un conocimiento preciso de los itinerarios seguidos por estas aguas subterráneas, conocimiento que ha llegado hasta nuestros días a través de la memoria local (Escalante *et. al*, 2008).

a estas diferentes funciones, unas acequias se impermeabilizaban, utilizando siempre elementos del terreno, como lajas (esquistos) y launas (filitas), y otras, las más, se construían sin impermeabilización alguna, practicando las boqueras o aliviaderos en los puntos elegidos.” (Íbid)

El recorrido del agua por las acequias y su inevitable filtrado juega un papel decisivo en el ciclo hidrológico y el crecimiento de la vegetación. Además, estas “interrumpen la escorrentía de las laderas o interceptan los propios barrancos, lo que tiene efectos muy importantes sobre el tiempo de retención, la velocidad de salida del agua de las cuencas, la capacidad erosiva del agua circulante y la torrencialidad de los ríos.” (Vivas *et. al*, 2006: 5) Los campos regados, por su parte, permiten aumentar la superficie húmeda y la evapotranspiración, y propician que el agua se filtre en el subsuelo, incrementando la emergencia de remanentes a cotas inferiores. El incremento de la cubierta vegetal propicia a su vez la humedad atmosférica y la posibilidad de precipitaciones.

En todo este ciclo la intervención humana ocupa un papel estratégico; ha sido ella la que, como cuidadora del paisaje, ha hecho posible la permanencia de tan sorprendente equilibrio, y ella la que, al modificarse o hacerse más débil, da pie a profundos cambios en todo el sistema. La Alpujarra tal y como la conocemos hoy es fruto del esfuerzo laborioso de incontables manos que la han ido modelando a lo largo de los siglos. Pero estas manos no han trabajado de manera independiente; no podrían. El sistema requiere, ya desde su origen, de una labor conjunta y de un pensamiento colectivo para su supervivencia. La construcción de las propias infraestructuras hidráulicas estuvo presidida por la necesidad de “establecer verdaderos pactos previos a la construcción de estos conjuntos”, pactos que a su vez “presuponían otros respecto a la gestión del agua así captada. La organización social de las poblaciones concernidas por este proceso debía ser pues, como mínimo, propicia a este tipo de acuerdos, realizados sin que haya sido necesaria intervención exterior alguna” (Cressier, 1995: 268). Esta necesidad de llegar a acuerdos y de pensar a nivel de conjunto está presente aun cuando se actúa en territorio delimitado como “propio”. La propiedad privada de la tierra no exime a los regantes del hecho de que el agua sigue siendo un bien colectivo y debe ser gestionado como tal:

“Las acequias son obras hidráulicas, pero es una de las pocas obras hidráulicas solidarias, ¿eso que quiere decir? Que cuanto mejor funcione tu vecino de arriba, mejor funcionan tú, fíjate qué cosa más rara.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Las relaciones entre regantes vienen marcadas en la Alpujarra por la verticalidad física; la orografía hace que sea imposible desentenderse de quienes nos rodean, ya se sitúen estos por encima o por debajo de nosotros. Como bien explica este labrador, la gestión del vecino respecto al agua será determinante para el propio bienestar y, del mismo modo, nuestra propia gestión determinará el bienestar de quien queda por debajo de nosotros. El éxito —o el

fracaso— ha de ser por fuerza compartido, y eso bien lo saben los regantes más experimentados, conscientes de la influencia de su actividad sobre las tierras de otros.

La complejidad de la red de causas y efectos hace, pues, necesario un ordenamiento igualmente complejo que permita el justo aprovechamiento del recurso por parte del grupo humano que lo gestiona y preserve el delicado orden físico y social que lo sustenta. Es aquí donde surgen las instituciones sociales que regulan y acotan el uso del agua, que la distribuyen y clarifican sus normas de uso. Dichas instituciones, con un alto grado de autonomía, se saben no obstante dependientes unas de otras; a efectos prácticos, funcionan de manera autónoma, articulándose a distintos niveles. Pero las comunidades de regantes no son en ningún caso unidades de gestión independientes y aisladas: se solapan con algunas, se incluyen en otras y están a su vez formadas por células que establecen sus propias estrategias de gestión y resolución de conflictos. Son como organismos con capacidad osmótica de autorregulación.

El sistema surge así como el resultado de las articulaciones entre los actores sociales y los procesos biofísicos, y de estos actores sociales entre sí; una madeja donde lo físico, lo ecológico y lo social se entrelazan conformando una tupida trama. La variación o la quiebra de uno de los hilos que la forman supondrá inevitablemente una rotura de todo el tejido.

7.2. EL SISTEMA HIDRÁULICO EN LA ALPUJARRA

Sierra Nevada, con varios picos por encima de los 3.000 metros y una superficie de aproximadamente 200.000 hectáreas, actúa como un inmenso depósito de agua capaz de alimentar a todos los pueblos situados en sus faldas, entre los que se incluyen la mayoría de localidades alpujarreñas. La nieve y la lluvia que caen en la sierra dan lugar a unos recursos hídricos medios de 620 hm³/año, casi equivalentes a los del embalse del Negratín, uno de los más grandes de toda Andalucía, de los cuales unos 300 hm³/año podrían corresponder a la Alpujarra (Castillo, 1999). La amplitud y diversidad de la comarca hace, sin embargo, que existan marcadas diferencias en el comportamiento hidrológico entre las zonas orientales y las occidentales, entre las altas y las bajas. En las cabeceras occidentales, más húmedas y frías, la mayor parte de estas precipitaciones se concentran por encima de los 2000 m y suelen hacerlo en forma de nieve (Vivas et.al, 2006: 3). La distribución temporal de la precipitación responde al patrón de clima mediterráneo: julio y agosto son los meses más secos, mientras que la precipitación máxima se da entre noviembre y febrero. La época de deshielo es, pues, fundamental para alimentar cauces y manantiales, y son precisamente estas emergencias de agua las que los habitantes de la Alpujarra, a través de un vasto e intrincado sistema de conducciones y filtraciones, aprovechan para regar sus campos y abastecer sus casas. Pero, ¿cómo se produce este aprovechamiento y cuáles son las características biofísicas y socioculturales que lo propician?

El manto nival de Sierra Nevada actúa a efectos prácticos como un embalse sin paredes, “con un gran volumen de recursos hídricos retenidos en forma sólida. La lenta fusión de la nieve (...) con importantes extensiones de depósitos de alteración, permite la infiltración y circulación subsuperficial de una parte importante de estas aguas de deshielo.” (Castillo, 1999: 156). Aunque a los esquistos nevado-filábrides, los cuales componen el 90% de la extensión de toda la Alpujarra, se les ha atribuido tradicionalmente un escaso valor hidrogeológico por su naturaleza impermeable, hoy día se sabe que esta capacidad permeable es mayor de lo que se creía, sobre todo debido a la capa de alteración y fracturación propia de los mismos. La mayor parte de las surgencias de agua de la Alpujarra responden a la circulación subsuperficial de la misma a través de estos materiales, mientras que la existencia de grandes fracturas y accidentes tectónicos posibilita su circulación más profunda. Este flujo epidérmico tiene una altísima importancia ecológica como sustento de pastizales y de los caudales de base fluvial de todos los ríos de la Alpujarra, papel éste que se ve reforzado por la acción humana gracias a las prácticas de derivación de acequias, careos y regadíos en bancales. Estas actividades propician las surgencias alrededor de los núcleos urbanos, lo que se conoce con el nombre de remanentes². Por su parte, las surgencias que aparecen ligadas a una circulación del agua a niveles más profundos —por fracturas o fallas tectónicas del terreno—, aunque poco importantes desde el punto de vista cuantitativo, resultan interesantes por la generación de aguas minero-medicinales, termales o gaseosas. En todo el territorio de la Taha son numerosas las fuentes de agua gaseosa y con un alto contenido en hierro, siendo particularmente célebre la Fuente Agria de Pórtugos.

Ahora bien, como la mayor parte de las altas montañas prelitorales, la vertiente sur de Sierra Nevada presenta grandes dificultades de regulación de las aportaciones hídricas que recibe, debido en parte a lo abrupto de la orografía y, en parte, a las cualidades poco permeables de los materiales que la componen. Los dos grandes problemas a los que se ha enfrentado la población de la Alpujarra son la erosión y la escasez de agua durante los prolongados estíos del clima mediterráneo. Para ambos, el sistema de acequias ha sabido ofrecer una solución acertada: si, por un lado, la conducción en primavera y verano de las aguas de deshielo permite tenerla disponible para el riego durante toda la estación calurosa, alimentar fuentes de abastecimiento de los pueblos y mantener pastos para el ganado, el recorrido de las acequias va dibujando un espacio donde los bosques de galería y la proliferación de vegetación permiten la regulación de la escorrentía.

2. Los remanentes han sido definidos por Pulido-Bosch y Ben Sbih como “surgencias de caudal inestable, en estrecha relación y dependencia de los aportes de aguas superficiales existentes ladera arriba” (Pulido-Bosch y Ben Sbih en Castillo, 1999: 154)

7.2.1. De la sierra a la huerta: origen y recorrido del agua en el sistema hídrico de la Taha³

Los pueblos de la Taha se encuentran situados en la subcuenca del río Guadalfeo, recibiendo sus aportes hídricos del río Poqueira —o Mulhacén— y, en menor medida, del Trevélez. La ubicación de estos pueblos, alejados de caudales importantes, a diferencia de lo que ocurre con las localidades del barranco del Poqueira, hace imprescindible el trasvase de agua mediante las Acequias Alta y Baja de Pitres, arterias principales del sistema hidráulico de la Taha, y de cuya gestión se encarga la Mancomunidad de Regantes que lleva su nombre. Las Acequias alta y Baja de Pitres aportan así el agua para riego a seis de los siete pueblos del actual municipio de la Taha, además de a parte de los municipios vecinos de Pórtugos, Capileira y Bubión. Atalbéitar, junto a parte de Ferreirola, se nutre de las aguas del Trevélez, dependiendo de la Comunidad de Regantes de la Acequia Real de Busquístar⁴.

El Poqueira, con una longitud de algo menos de 12 km, es un río de régimen predominantemente nival (Alwani, 1991), lo que condiciona la disponibilidad y el aprovechamiento de sus recursos hídricos por parte de las poblaciones que se abastecen del mismo. Nace de la unión del río Toril y Naute, formados por aportes de distintas fuentes y arroyos de alta montaña los cuales tienen su origen en las laderas del Veleta y el Mulhacén (Vivas *et. al*, 2006). Una parte del agua del Poqueira sirve para alimentar las Acequias Alta y Baja de Pitres, auténticas arterias, como hemos dicho, del sistema hídrico de la Taha y artífices del trasvase de caudal que se produce desde el barranco del Poqueira hacia el del Bermejo, mientras que en cotas inferiores su caudal es aprovechado por los municipios situados a lo largo del mismo: Capilerira, Pampaneira y Bubión.

Las Acequias Alta y Baja (11 y 14 kilómetros respectivamente) corren paralelas de Oeste a Este hasta desembocar en el Barranco de las Chorreras: mientras que la Alta se abastece directamente de las aguas del Poqueira, la Baja recoge el sobrante de la anterior, sirviendo de aliviadero a la misma en los momentos de exceso de caudal. Ambas son alimentadas en su recorrido por las aportaciones de diversas fuentes.

El agua que fluye por las acequias Alta y Baja sirve tanto para riego como para el consumo humano. El sistema de captación para el consumo doméstico es complejo y está compuesto por una intrincada y extensa red de tomas y conducciones de agua, de la cual la más antigua se sitúa en el paraje denominado las Tonás, una de las simas naturales de la zona, a donde desde antiguo se carea el agua para alimentar los nacimientos situados

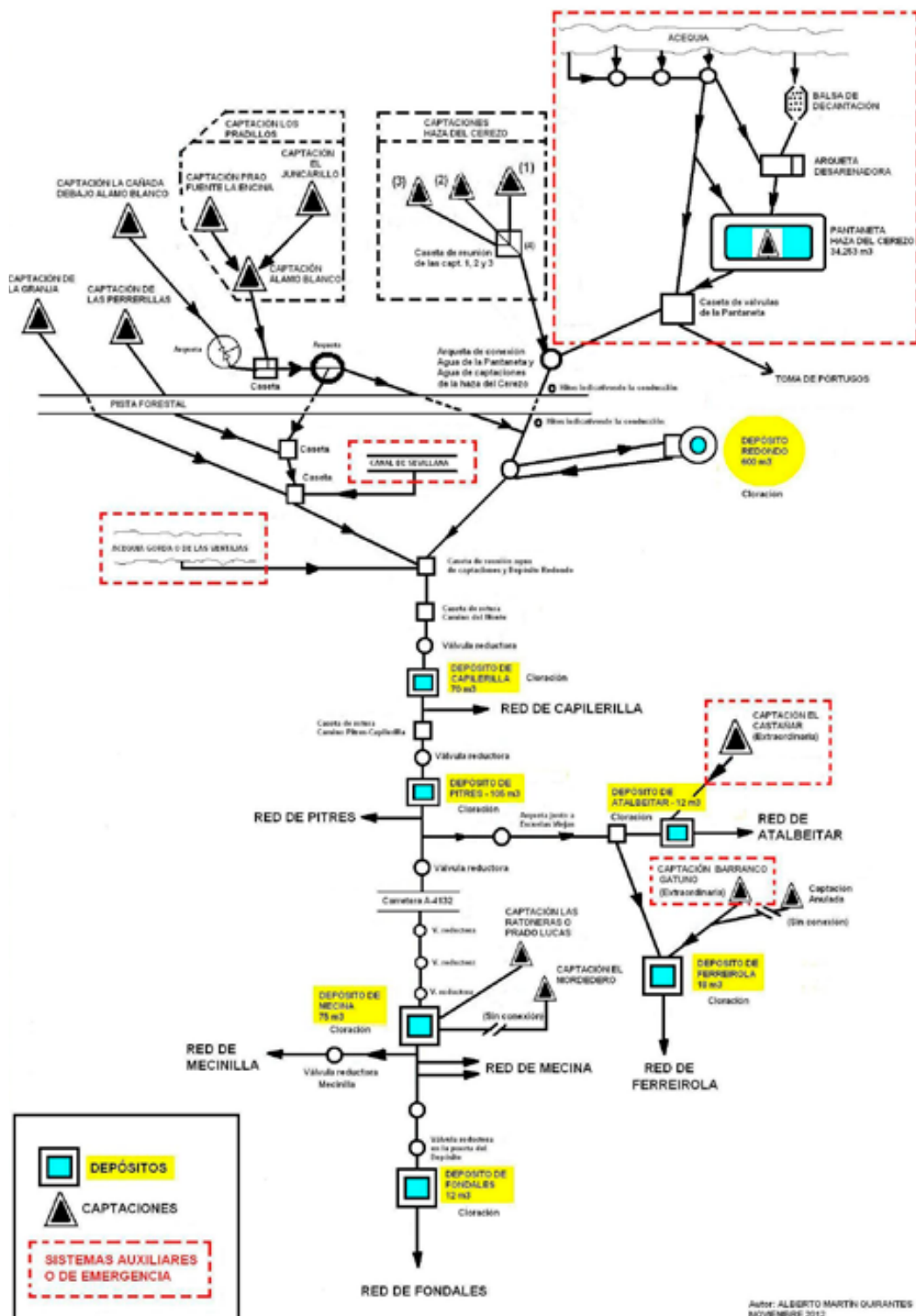
3. La información que se ofrece en el presente epígrafe está recogida en el *Manual del Acequero* editado por la Consejería de Medio Ambiente en 2010 y en el *Proyecto de caracterización y puesta en valor de los recursos hídricos de la Taha*, elaborado por el Ayuntamiento de la Taha en el 2011 (sin editar).

4. En el presente capítulo nos centraremos en el sistema hidráulico gestionado por la Mancomunidad de las Acequias Alta y Baja de Pitres, aunque sin olvidar la presencia de los sistemas de agua vecinos. Por ello hemos contado también con testimonios de miembros de comunidades vecinas, tanto de los pueblos que pertenecen al municipio de la Taha (Ferreirola y Atalbéitar) como de municipios vecinos (Pórtugos y Busquístar), los cuales nos sirven de contrapunto y nos ayudan a entender el fenómeno de la gestión colectiva de las acequias en toda su complejidad.

en cotas inferiores y que van a parar a los depósitos de agua potable del municipio. La acequia de las Tonás nace de una pucha⁵ de la Acequia Baja. Desde aquí el agua es guiada un corto tramo y se deja correr luego libremente por el terreno, filtrándose a través de las fracturas naturales del material y siendo conducida por ríos subterráneos hasta los colectores encargados de canalizarla hacia el depósito de agua de Pitres. Normalmente, el agua de la acequia se deja correr por las Tonás durante todo el invierno —cuando no hace falta para regar— para que recargue los distintos manantiales que aparecen en la figura 7.1., mientras que en el verano se toma para el riego. La precisión y a la vez sencillez de este sistema nos habla de un conocimiento metódico basado en siglos de práctica y observación del entorno.

Pero si en el pasado eran los remanentes situados en las inmediaciones de las distintas localidades los encargados de abastecer de agua los hogares —remanentes alimentados, como hemos visto, por las filtraciones subsuperficiales en el terreno—, el abandono de la actividad agrícola, la pérdida de uso de las acequias y la ausencia de inversión pública para su recuperación y/o mantenimiento, ha provocado que muchos de esos nacimientos se pierdan definitivamente. Después de la sequía del año 95, el ayuntamiento de la Taha planteó la construcción de una infraestructura auxiliar de almacenamiento que pudiese asegurar el consumo doméstico incluso en los periodos de mayor escasez. La pantaneta, situada en la Haza del Cerezo, muy próxima a las Tonás, comenzó a funcionar en el año 2001, captando, tanto en invierno como en verano, una parte del caudal de las Acequias Alta y Baja —el caudal completo si se declara el estado de sequía en el municipio— a una cota de 1850 m. En momentos de sequía extrema, cuando toda el agua de las acequias es desviada a los depósitos municipales, este sistema contribuye, paradójicamente, a perpetuar el sistema de escasez crónica, impidiendo la recarga natural de remanentes mediante el riego y la derivación de caudales.

5. Compuerta en la terminología local



Autor: ALBERTO MARTÍN QUIRANTES
NOVIEMBRE 2012

FIGURA 7.1. Esquema de abastecimiento de agua potable en la Taha
FUENTE: Alberto Martín Quirantes. Ayuntamiento de la Taha

Una vez abastecido el consumo doméstico, el resto del caudal de las Acequias Alta y Baja se deja fluir hasta el barranco de las Chorreras, donde se une con las aguas que bajan por el barranco del Jabalí en la llamada Junta de los Ríos, dando así origen al río Bermejo, columna vertebral del sistema hidráulico de la Taha. En el Bermejo el agua cae libremente hasta que es captada por la Acequia de la Comunidad, prolongada después de un corto recorrido en la Acequia Gorda, arteria de distribución del agua a todos los regadíos.

Tanto el trasvase de cuenca a cuenca como la posterior desviación del caudal a través de la Acequia de la Comunidad y Acequia Gorda suponen auténticas obras de ingeniería hidráulica que modifican drásticamente el paisaje y el ecosistema. Si en la cabecera del Bermejo impresiona observar la tumultuosa caída del Tajo Cortés, caída que las aguas de deshielo no podrían aportar por sí solas, igual de impactante resulta ver, en el punto de inicio de la Acequia de la Comunidad, el cauce del río completamente seco. Solo en cotas inferiores vuelve este a disponer de algo de caudal gracias a los sobrantes de manantiales cercanos. La ausencia de agua barranco abajo y de las especies vegetales y animales características de los ecosistemas fluviales contrasta con el rico ecosistema de ribera que de manera “artificial” aparece a lo largo del recorrido de las acequias principales.

Al final de la Acequia de la Comunidad se encuentra el Partidor de la Compuerta, el cual marca el inicio de la Acequia Gorda. Aquí el caudal se divide en tres partes señaladas por tres camellas⁶ de cemento. Durante el día (“desde que se ve leer”) una de las partes se desvía hacia Pórtugos mientras que las otras dos continúan su recorrido hacia los parajes de Pitres y Capilerilla, dividiéndose en 7 partes que van a parar a los pagos que conforman los terrenos de regadío de la vega de Pitres: La Reguera, Los Cotillos, Barranco de Molina, Las Ventajas, Barranco Morales, Barranco de la Plaza, Barranco de Perico, La Reguerilla del Tejar, La Lomilla, Barranco del Calero y Caveras.

Durante la noche, es decir, “desde que no se ve leer”, esa misma agua se “derriba” hacia la Acequia Laderona y los pueblos de abajo —Mecina, Mecinilla, Fondales y Ferreirola—, que la almacenan en sus respectivas albercas para repartirla por la mañana. Los derribos se producen desde que empieza la temporada de riego, a mediados de mayo, hasta el 30 de septiembre. También aquí el agua se subdivide en función de los distintos ramales a los que ha de abastecer: Antes de llegar a Mecina, al principio de su recorrido, una parte de las tres derribadas se desvía a la acequia Laderona —o Ladronea, como popularmente se le conoce por la frecuencia con que se producían los robos de agua amparados por la oscuridad de la noche—, en la actualidad prácticamente abandonada. Barranco abajo, a unos 800 metros del inicio de la Laderona, el agua vuelve a partirse en tres, siendo una parte para la Acequia del Menchar, que riega los pagos de Ferreirola, y las dos restantes para la Alberca Grande de Mecina, que las toma directamente del barranco del Bermejo. De la Alberca

6. Las camellas son los hitos situados de manera equidistante a lo ancho de la acequia, y sirven para marcar las “partes” de las que consta el caudal. En el caso de las Acequia Gorda, son 6 las camellas que dividen las 7 partes del caudal. Estas, que en el pasado eran de madera, son de cemento en la actualidad.

Grande sale la Acequia del Común, dividida en ocho partes: dos de ellas irán a parar a la Alberca del Lino para los regantes de Fondales y las seis restantes servirán para regar los parajes de la vega de Mecina y Mecinilla.

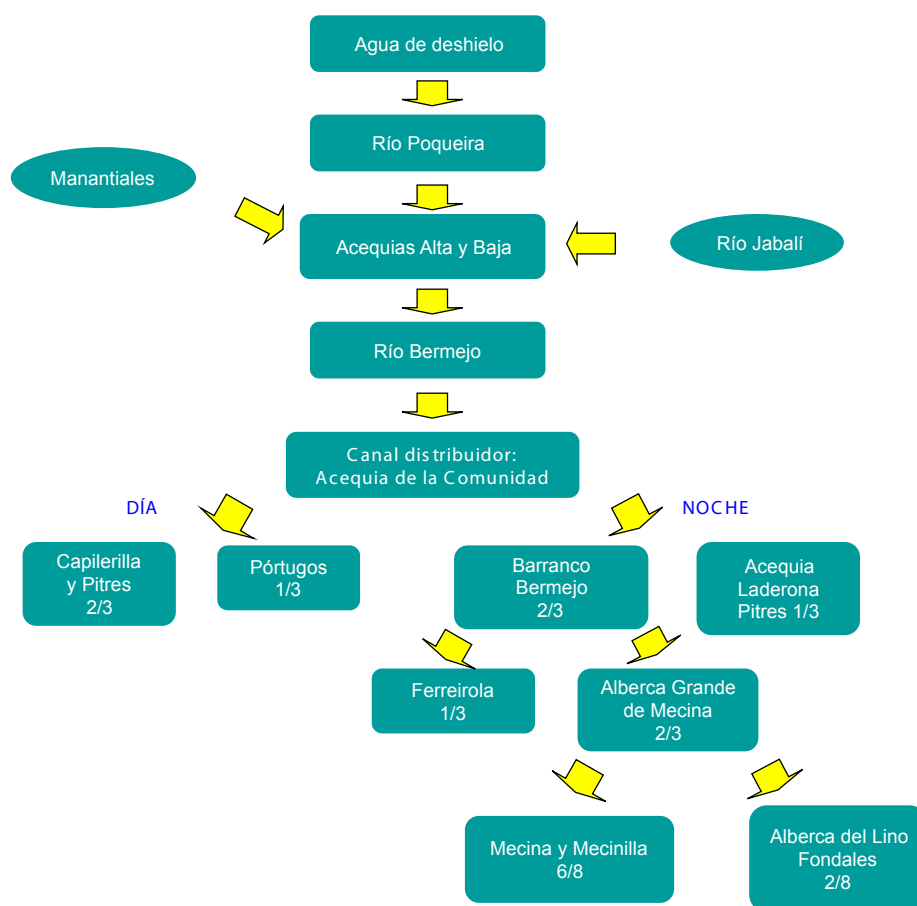


FIGURA 7.2. Esquema del recorrido del agua de riego en el sistema hidráulico de las Acequias Alta y Baja de Pitres
FUENTE: elaboración propia

7.3. EL SISTEMA DE REPARTO DEL AGUA

7.3.1. Origen y sentido del reparto del agua en la Alpujarra

La creación del sistema hidráulico en la Alpujarra ha de entenderse partiendo de la premisa de que creación del espacio, organización social y gestión comunitaria son aspectos interdependientes unos de otros, e indisolubles de la realidad que explica la creación y pervivencia de todo el sistema. Desde el momento en el que el agua es entendida por los

primeros pobladores de la zona como un bien imprescindible y escaso, aparece la necesidad de un ordenamiento que permita satisfacer de manera equitativa los requerimientos de todos los miembros del grupo y que los haga partícipes tanto de los derechos como de las responsabilidades que se derivan de su uso.

Poco se sabe y mucho se ha especulado sobre el sistema hidráulico alpujarreño, cuyo origen sigue siendo hoy por hoy difícil de discernir. Aunque la mayor parte de los estudios al respecto han abordado el periodo islámico como auténtico protagonista en el desarrollo de los espacios irrigados, son varios los autores que sostienen con bastante certeza el hecho de que la ocupación del territorio y consiguiente explotación de sus recursos hídricos se remonta a una época anterior (Trillo, 2004; Barceló, 1995, González y Malpica, 1995). En este sentido, “los árabes, en España, a lo más que llegaron fue a generalizar lo que ya existía.” (González y Malpica, 1995: 14). En cualquier caso, y en contra de las teorías clásicas sobre sistemas de irrigación basados en un “despotismo oriental” (Wittfogel, 2002), el sistema instalado en al-Andalus nos habla de relaciones horizontales y del establecimiento de pactos y acuerdos previos a la construcción del espacio por parte de los propios beneficiarios, es decir, la comunidad campesina. En ningún caso podemos hablar de “obras dinásticas” en las que, de hecho, el Estado siempre jugó un papel bastante limitado (Cressier, 1995). Es el proceso de trabajo campesino, que incluye el trabajo originario de producción del espacio agrario, el que funda el código político que excluye cualquier otra “legalidad política” (Barceló, 1995: 243). A su vez, la organización y vigilancia social del agua, de carácter marcadamente autoorganizado, garantiza la estabilidad del sistema, una estabilidad plasmada en los pactos previos que lo posibilitan (Ibid).

El sentido de “lo comunitario”, heredero de las antiguas estructuras tribales, introduce un elemento intermedio entre lo que normalmente entendemos por “lo público”, representado por el Estado, y la propiedad privada. La autonomía de las comunidades gestoras parece haber sido la tónica imperante desde los primeros tiempos del regadío en la zona; así al menos aparece en los acuerdos de aguas que se conservan del periodo nazarí, donde la gente de la comunidad —entendida esta como el conjunto de vecinos de un mismo lugar que se abastecían de una fuente común— aparece en varios casos como propietaria del agua. En casos de litigio o desacuerdo con aldeas vecinas podía recurrirse a la autoridad local más cercana, el cadí, para que ejerciera su arbitraje (Trillo, 2004), pero en cualquier caso las decisiones relativas al uso y gestión del agua correspondían a los vecinos del lugar, los cuales habían de tomarlas por consenso y contando siempre con la participación de todos sus miembros. Este elevado grado de autoorganización hace que no podamos hablar en ningún caso de una teoría general de utilización del agua que fuese común a todos los territorios que quedaban bajo el dominio árabe: eran principalmente las prácticas locales las que condicionaban —y siguen condicionando en la actualidad— el uso de la misma por parte de la población, adaptándose al lugar y a las características de cada grupo. El sistema, que para su supervivencia requiere una actuación continua por parte

del grupo humano que lo ha creado, asume sin embargo que esa dinámica social cambie a lo largo del tiempo, en la medida en la que cambian las necesidades y/o posibilidades del grupo. Los sistemas hidráulicos de la Alpujarra siguen siendo a día de hoy sistemas vivos, que sobreviven gracias a la vigencia de los pactos adoptados en su día por parte de la población que los creó, la cual ha ido transformándose a lo largo de los siglos.

El carácter consuetudinario de los acuerdos de riego hace que existan pocos repartos de aguas anteriores a la conquista castellana. La mayoría de estos “tratan de problemas entre alquerías y rara vez de las cuestiones internas de estas. Una de las razones es que en el interior de cada núcleo de población la distribución del agua podía cambiar de un año a otro, según el caudal existente, las necesidades de los cultivos, la participación de los regantes, etc, de acuerdo con lo que decidiera la comunidad o sus representantes en este asunto.” (Trillo, 2004: 110)

Lo normal, en cualquier caso, es que los acuerdos, incluso entre alquerías distintas, se hiciesen de forma oral y no mediase ningún documento para ellos. Estos se harían entre lugares próximos —situados a menudo en un mismo valle—, los cuales, por nutrirse de pequeños ríos y fuentes de caudal limitado, tendrían por fuerza que establecer un orden en el uso de las mismas. Las distintas comunidades que compartían una misma red de acequias participaban por turnos en su construcción. La asignación del agua a través de convenios entre varias alquerías habría de tener en cuenta tanto la población como la extensión de tierras de la misma, preservando siempre el derecho de las primeras asentadas sobre las posteriores (Trillo, 2004). Una solución ante el posible aumento de la población en un sistema con recursos hídricos limitados como este sería la segmentación de la misma, lo que contribuiría a explicar el modelo de ocupación dispersa que aún hoy seguimos encontrando en toda la Alpujarra; se trata, en cualquier caso, de una hipótesis que está por demostrar (Barceló, 1995).

El repartimiento del agua, basado en periodos de 12 horas y en la relación existente entre extensión de regadío y agua disponible, fracciona el día en función de la posición del sol —amanecer, mediodía, anochecer—, y el territorio de riego en pagos —unidades homogéneas reconocibles, que en un principio podrían haber pertenecido a una misma familia, aunque con el tiempo se transformaran en lugares de estructura más aldeana que gentilicia—. Las tandas y los turnos de riego serían la expresión de los pactos o acuerdos a los que llegó la comunidad. Los turnos de agua se asignaban a uno o varios pagos, y rara vez solo a una parte de ellos; sin embargo, la posterior fragmentación de los mismos por la compra-venta de tierras y el sistema de herencias dio pie a una fragmentación de los turnos, por lo que es posible a día de hoy encontrar varias propiedades dentro de un mismo pago con turnos distintos. El control de esta distribución solía correr a cargo de un regador, que conocía lo que correspondía a cada uno y que sería un vecino elegido por la comunidad. “En ocasiones de sequía, debido a la violencia que podía generarse, se constata, al menos después de la conquista, la presencia de guardas en los partidores de las acequias.” (Trillo, 2009: 107)

Seis siglos después, el sistema de reparto del agua sigue siendo en la Alpujarra una ley cuyo origen nadie puede recordar pero cuya autoridad queda fuera de toda duda. Los derechos de agua se adquieren de forma automática cuando se compra una tierra de regadío y son inamovibles: no se pueden ampliar, comprarse o venderse a terceros —aunque de manera “extraoficial” pueden darse casos de cesión de horas de agua a un vecino que la solicite y que correrá con los gastos correspondientes—. Hasta hace poco, el agua que correspondía a cada finca aparecía reflejada en las escrituras de propiedad, siendo en la actualidad la Confederación Hidrográfica y las respectivas comunidades de regantes las únicas depositarias y reconocedoras de dicho derecho.

Cada regante pertenece a una tanda y dispone de un tiempo limitado de riego en función de la tierra de que disponga. La tanda establece cuándo le pertenece el agua a cada regadío. En las Acequias Alta y Baja de Pitres es de frecuencia semanal, mientras que Atalbéitar, que riega con las aguas de la Acequia de Busquístar, tiene una tanda de 10 días. Entandar el agua supone, por tanto, instaurar un orden en la toma de agua para cada regante, orden que solo es necesario cuando el recurso escasea, mientras que en periodos de abundancia las normas son más laxas y los regantes pueden tomar el agua cuando la necesiten. La historia y el devenir de cada pueblo ha hecho, sin embargo, que los acuerdos de riegos hayan sufrido, a efectos prácticos, diferente suerte en cada lugar: mientras que en algunos el turno ha sido considerado inamovible y ha permanecido invariable a lo largo de los años —es el caso de Fondales, donde los días de riego para cada labrador han sido los mismos desde que los más mayores tienen memoria—, en otros se ha flexibilizado en función de las necesidades (o posibilidades) del grupo. Un ejemplo de adaptación en este sentido lo encontramos en el reparto de la Acequia Gorda de Pitres, donde la forma de entandar y repartir el agua ha cambiado varias veces en función de los acequeros responsables de la misma. En los años 40, por ejemplo, era habitual que las 7 partes de la acequia se echaran a la vez en distintos parajes, con lo que la tanda de un día podía incluir regadíos muy distantes unos de otros, práctica que en la actualidad se considera un derroche innecesario. Hasta los años 80, los labradores de Pitres o Capilerilla que querían regar subían por la mañana temprano a la Compuerta, el partididor principal de la Acequia Gorda, para pedir y conocer su turno. Allí, el acequero, en función del caudal que hubiera ese día y de los turnos que se pidieran, establecía un orden y un tiempo para cada uno. La duración de los turnos se adaptaba, lógicamente, a la disponibilidad de agua: estos podían prolongarse siempre que hubiera caudal suficiente. Si un día había más regantes de los que podía abastecer la acequia, entonces se pedía a alguno que esperase hasta el día siguiente. El entandamiento quedaba así convertido en un pacto dinámico y renegociable cada día o cada semana.

El acequero, figura clave en el reparto y vigilancia del agua desde los primeros tiempos de su organización, ha sido tradicionalmente el encargado de controlar y hacer cumplir los turnos. En función de la extensión y complejidad del sistema, podía haber uno o varios

acequeros contratados por la comunidad. En las Acequias Alta y Baja existían varios: uno en la sierra, encargado de revisar y mantener limpias las acequias de esa zona así como de controlar el buen cumplimiento de los cortes, que pasaremos a explicar a continuación; otro en la Vega de Pitres, ocupado de velar por el cumplimiento de los turnos de riego y por la limpieza y mantenimiento de las acequias de su jurisdicción. Mecina-Fondales y Ferreirola tenían, además, su propio “derribaor”, encargado de desviar el agua de la Compuerta a la puesta de sol y de conducirla hasta las respectivas albercas de cada ramal. Con el tiempo, la falta de regantes y el aumento de los gastos de mantenimiento del sistema por parte de la comunidad han hecho que se supriman estas figuras. La labor de reparto y vigilancia en cada ramal corre entonces a cargo del vocal de aguas de cada uno y de la voluntad del resto de regantes, lo que complica en gran medida la toma de acuerdos y el acatamiento de los mismos. Por un lado, la disponibilidad de los cargos directivos no es de ningún modo exclusiva como lo era la de los acequeros, a los que se les pagaba un sueldo por desempeñar su labor. Por otro, la adjudicación de los turnos de riego en estos contextos nunca está exenta de negociación y conflicto, especialmente por parte de los regantes más veteranos, los que hayan ocupado un puesto semejante en el pasado —antiguos acequeros o miembros de la Junta Directiva— o los que no estén del todo conformes con la gestión del momento. Entre todos se intenta buscar la manera de solucionar conflictos y establecer un reparto justo o, al menos, aquel que contente al mayor número posible de los presentes.

En épocas de escasez extrema este margen de flexibilidad desaparece y el entandamiento del agua se vuelve mucho más rígido, tal y como, dicen, era en el pasado. Siempre que “el agua se pone crítica” —es decir, deja de haber excedente—, se adopta el sistema del reparto por horas. Cada regante sabe el tiempo de riego que le corresponde, y a menudo los más mayores conocen las horas de riego de todos los bancales vecinos al suyo, e incluso las de vecinos de otros parajes, ya que, al margen de lo señalado en las escrituras, el uso y la costumbre actúan como eficaces transmisores de la memoria. Este tiempo —2 horas, 3 horas y media, etc— establecido de forma semanal, es el que marcará el uso del agua. Esta forma de distribución se adopta fundamentalmente en los meses más secos del verano, julio y agosto. Si en los últimos años, el bajo número de regantes y la abundancia de agua han posibilitado que cada agricultor pueda tomar cuanta agua necesite y en cualquier momento, independientemente de la época del año, la llegada de un periodo de sequía pone en marcha los mecanismos más estrictos del reparto. Aquí, el respeto del turno es fundamental.

El agua del Poqueira, suministrador principal de las Acequias Alta y Baja, se usa tanto para los regadíos de la Vega de Pitres, Mecina-Fondales y Ferreirola, como para los cultivos de centeno y patatas de la alta montaña (hoy casi inexistentes), donde además todavía existe un número considerable de rebaños y tierras dedicadas al pasto. Para distribuir equitativamente el agua, entre el 2 de mayo y el 16 de julio la comunidad de regantes es-

tablece cortes cada cinco días en las Acequias Alta y Baja de Pitres. En los días de corte, los regantes y pastores de la sierra tienen derecho de uso sobre el agua de la acequia que se haya cortado (nunca se cortan las dos a la vez) y los regantes de la Vega reciben solo el sobrante de las mismas. A partir del 17 de julio, época en la que ya se ha cosechado el centeno, toda el agua corresponde a los regadíos de la Vega.

7.3.2 Horas y celemines: formas distintas de repartir el mismo bien

Una de las características del sistema de reparto del agua en la Alpujarra es, como ya hemos dicho, su raigambre en el contexto local. Distancias de pocos kilómetros pueden marcar en ocasiones diferencias significativas de usos, nombres y medidas, haciendo de cada pueblo un microcosmos complejo, autónomo y a la vez interdependiente de los demás. Así, el riego se puede administrar por horas, pero también por zúmenes, celemines, caizes o fanegas, dependiendo de cada comunidad de regantes y de los acuerdos a los que haya llegado la misma.

En el tema del agua y para el caso concreto de la Taha, esto resulta particularmente llamativo, ya que encontramos diferencias de administración y medida en el seno de la misma comunidad: mientras que los pueblos que riegan “de día” —Pitres, Capilerilla y Pórtugos— miden y reparten el agua por horas y se organizan en función de las mismas, los pueblos que riegan “de noche” —Mecina, Mecinilla, Fondales y Ferreirola— se administran por celemines. El motivo de semejante diferencia puede entenderse por el desfase horario en el riego entre unos y otros. Si los primeros podían tomar directamente el agua de la acequia y ceñirse a su turno, que siempre sería con la luz del sol, los segundos, para evitar el riego nocturno, se veían obligados a almacenar toda el agua en una alberca comunitaria —la Alberca Grande en Mecina, la del Lino en Fondales, la del Menchar en Ferreirola—, de la cual tomaban el agua por la mañana, adjudicándose los turnos correspondientes. De esta manera, lo que se parte en los pueblos “de noche” es un volumen de agua y no un flujo continuo, midiéndose con la unidad de volumen correspondiente, en este caso el celemín. Ambos tipos de sistema usan, sin embargo, las partes como elementos base de medida.

El reparto en Pitres y Capilerilla

La vega de Pitres dispone de 50 huertas activas⁷ y 546 horas de agua semanales. Esto quiere decir que los regadíos que existen en toda la vega suman la cantidad de horas señaladas, siendo esta una cifra inamovible en la que se basa todo el sistema de distribución posterior. El cálculo de esta cifra parece remontarse a tiempos que ninguno de los regantes puede recordar, y su lógica sigue siendo igualmente misteriosa para la mayoría. Parece razonable suponer que el cálculo de tierra de regadío se hiciera a partir de la observación de los re-

7. Huertas contabilizadas para el 2012

cursos hídricos disponibles en cada ciclo anual, quedando fijada esta cifra cuando se llegó al techo de viabilidad del sistema. A partir de este momento, la posibilidad de transformar un secano en regadío, sumándose a los beneficiarios del sistema y alterando así el cómputo final de horas de riego, no se contempla ni se conoce⁸. Tampoco se da el caso contrario, es decir, que un propietario convierta su tierra de regadío en secano y renuncie a sus derechos de agua: aun cuando dedique el terreno a almendros o vides, en ningún caso querrá renunciar al agua que lo acompaña, la cual otorga un valor extra a la tierra en caso de que decida venderla y asegura, por otra parte, la posibilidad de una vuelta al regadío.

Asumamos, entonces, que la vega de Pitres —que incluye todas las tierras que quedan por debajo de la Acequia Gorda— dispone de 546 horas de riego semanales, lo que supone 78 horas de riego diarias. ¿Cómo repartir esas horas? Normalmente cada regante sabe cuántas horas de riego le corresponden —y decimos normalmente porque se da el caso de propietarios que han adquirido su tierra en épocas recientes y que en los últimos años de abundancia no han tenido necesidad de saberlo—. En la actualidad es la Junta Directiva de la comunidad, a través del vocal de aguas correspondiente —que en el caso de la Acequia Gorda coincide con el presidente del Gobierno de Riegos—, la encargada de establecer el día y la hora en que usará su turno cada regante siempre que sea necesario, es decir, cuando el agua escasee. En los periodos en los que se entanda el agua, los regantes que quieren “pedirla” acuden a la plaza de Pitres alrededor de las 9 de la noche para conocer su turno. Si todo va bien, una reunión al principio de la semana suele bastar para acordar el riego durante los próximos siete días, pero a principios de la temporada, o en el caso de que los recursos sean particularmente inestables —por ser periodo de cortes en la sierra o por captar agua el Ayuntamiento para la red doméstica—, las reuniones pueden tener lugar a diario. Una vez acordado el día y el orden de riego, cada regante se compromete a respetar su tiempo y a asegurarse de que el agua llega a su destino sin “perderse” en puntos de fuga o puchas mal cerradas (de ahí la expresión de “acompañar el agua”, limpiando el cauce del reguero correspondiente y tapando las puchas o las fugas que haya en el camino).

Es norma entre los regantes, antes de que empiece el primer riego por la mañana temprano, dejar media hora de “agua clara”, para que esta empape primero la acequia y pueda llegar sin pérdidas al primer regante. Aquí lo habitual es que el agua comience regando la finca más lejana a la toma para ir luego acercándose progresivamente a la acequia; así se puede compensar en cierta medida la merma de caudal que sufre el agua conforme va avanzando el día y la acequia “se la bebe”.

Aunque, como hemos dicho, cada día de la semana el agua corresponde a un paraje o pago determinado, marcado por su pucha correspondiente, los días de corte el turno se

8. En las alquerías de la Alpujarra islámica, sin embargo, era una práctica asumida la apropiación de tierras sin cultivar *mawat* y su transformación en regadío (Trillo, 2009), lo que hace suponer la existencia de un excedente tanto de tierras como de agua, a diferencia de lo que ocurrió en siglos posteriores.

suspende y el agua “blinca”⁹, por lo que el riego se va desfasando. A efectos reales, completar un ciclo de riego lleva durante el verano algo más de una semana; en el último año de entandamiento, el 2012, este se prolongó más aún debido a las continuas captaciones por parte de la pantaneta municipal, que dejaba prácticamente sin caudal la acequia, con el consiguiente retraso de los turnos de riego.

Cuestión de importancia vital en el reparto es el caudal de la acequia. En condiciones ideales esta llevaría agua suficiente para regar 78 horas diarias, pudiendo entonces disponer cada regante de toda el agua que le corresponda en su turno (es decir, pudiendo hacer el turno completo); pero estas circunstancias rara vez se dan en la realidad. El reparto mismo es un síntoma inequívoco de que el agua escasea —en años de abundancia cada uno dispone del agua como y cuando quiere—. Y, cuando el caudal de la acequia disminuye, el tiempo de riego para cada finca disminuye de manera proporcional.

La forma en que dicho caudal queda establecido es para cualquier profano en la materia un prodigio de observación y cálculo “a ojo”. Partir el agua es casi un arte entre los regantes, o más bien una artesanía. Basado en los tres grandes pilares del aprendizaje: la experiencia, la práctica y la capacidad de observación, el acto de partir el agua tiene, no obstante, una componente subjetiva que parece ser perfectamente asumida por todos los miembros de la comunidad y que contrasta con la fe ciega en la exactitud del método como algo casi matemático. Existe confianza en el método, lo que no excluye la desconfianza de las personas: hay regantes que a la hora de partir el agua siempre verán su pucha más vacía que la del vecino, por lo que en el pasado era frecuente pedir la intervención de un tercero —normalmente el acequero— para que la partición no dejase descontento a nadie.

La Acequia Gorda lleva 7 partes de agua cuando va colmada, 6 a partir del mediodía, ya que esa hora “el sol se bebe la acequia” —se evapora más agua y el caudal es menor—. Cada parte de la acequia lleva la cantidad de agua necesaria para regar durante 12 horas. De esta manera, las 7 partes —6 a partir del mediodía— multiplicadas por 12 horas al día —que es la parte del día en que Pitres tiene derecho al agua— suman las 78 horas de riego diarias que necesita la Vega. Este número es, sin embargo, relativo, variando en función de la posición del sol en cada momento: la duración de los días en el mes de mayo o septiembre, por ejemplo, hace que los pueblos que riegan “desde que no se ve leer” dispongan de más tiempo de agua que los de arriba, mientras que ocurre al revés en los meses centrales del verano, beneficiándose los pueblos de la parte alta del alargamiento de las horas de luz.

9. En el argot de los regantes, “blincar” el turno de agua significa que este se retrasa porque, por algún motivo, no había agua disponible para el día en cuestión. Uno de los motivos frecuentes de que el agua “blinque” son los días de corte, en los que el agua corresponde a los pastores de la sierra. “Blinicar” es, probablemente, una deformación de brincar, saltar.

En los años 60 se construyeron en los distintos partidores de la acequia unos pequeños muretes de cemento que separan el caudal de manera equidistante, las camellas, usadas para facilitar la estimación de las partes de la acequia y el desvío del caudal en los puntos en los que resulte necesario. Los más mayores recuerdan la existencia de camellas de madera anteriores a las de cemento, o el uso de piedras a modo de separadores. Estas camellas, mucho más movibles, a menudo eran desplazadas de su sitio o directamente robadas por algún regante poco ortodoxo, lo que llevó a la modernización de la infraestructura. Hoy en día, a lo largo de todo el recorrido de la Acequia Gorda, podemos encontrar numerosos partidores, convenientemente marcados por sus siete camellas. Cada uno de estos se encarga de conducir el agua hasta el pago que lleva su nombre.



FIGURA 7.3. Camellas y pucha en la Acequia Gorda
FUENTE: elaboración propia

Según el caudal de la acequia va disminuyendo, se dice que lleva menos partes. Y conforme disminuye el número de partes, disminuye, consecuentemente, el de horas de riego. Así, si la acequia lleva 4 partes en lugar de 7, por una sencilla regla de tres, en vez de 78 horas podrán regarse 44 horas y media. Esto no quiere decir que se reduzca el número de turnos, sino que los turnos verán disminuir de manera proporcional el tiempo que les corresponde, para que todos puedan disfrutar de su derecho. El perjuicio de la escasez se reparte así de manera equitativa entre todos los miembros del grupo, del mismo modo que se reparten los gastos de mantenimiento y la abundancia de agua, cuando la hay. Siguiendo este principio de ajuste, a principios del verano de 2012, por ejemplo, la hora de agua quedó reducida a 7 minutos y medio en vista de la dramática escasez de caudal, calculado en una sola parte.

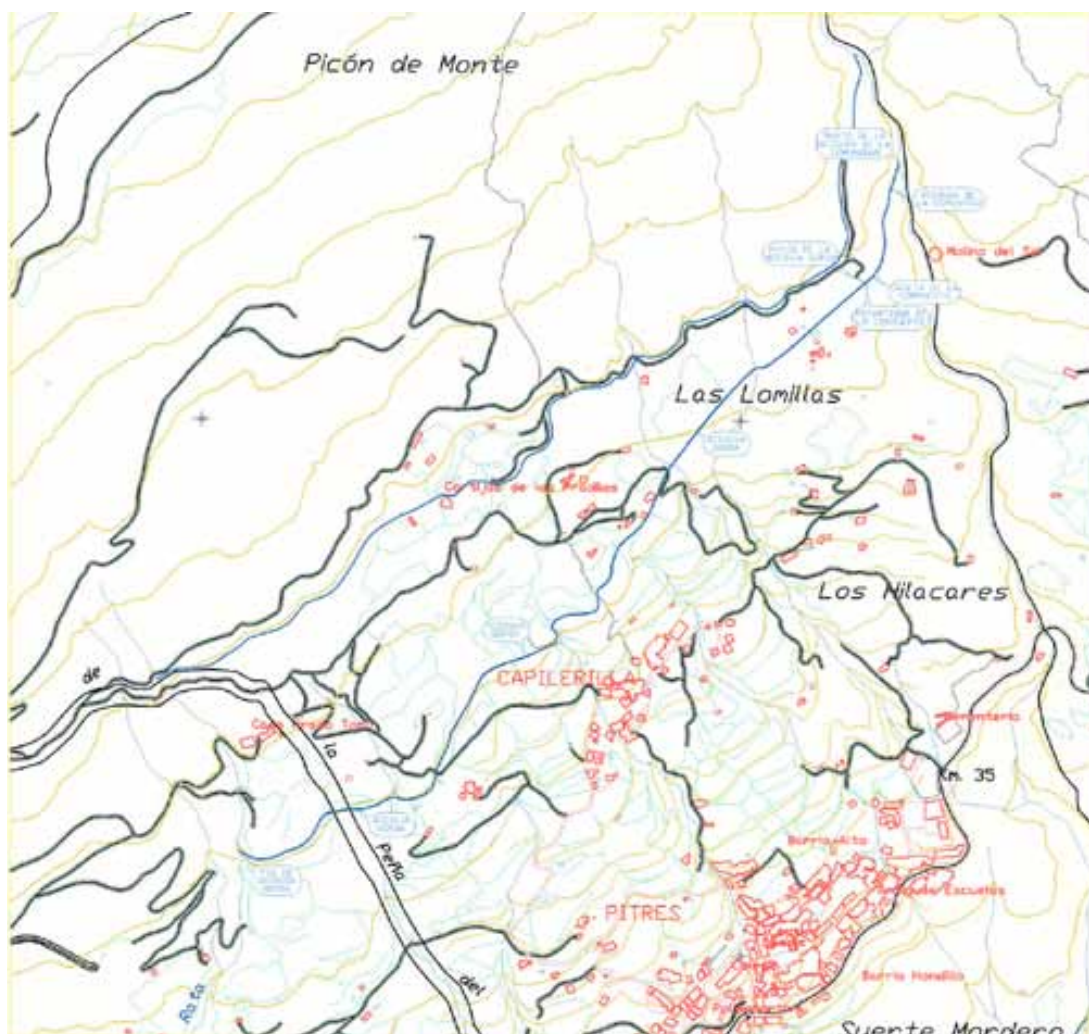


FIGURA 7.4. La red de acequias en Pitres y Capilerilla:
Acequia de la Comunidad y Acequia Gorda
FUENTE: Ayto. de la Taha, 2011

El reparto en Mecina, Mecinilla y Fondales

El antiguo municipio de Mecina-Fondales, en la actualidad parte de la Taha, cuenta a día de hoy con 19 huertas¹⁰ y algo más de 150 habitantes, distribuidos irregularmente en sus tres aldeas, de las cuales Mecina, con una población en torno a los 100 vecinos, es la principal. Estos pueblos reciben el agua de noche, almacenándola en la Alberca Grande y repartiéndola luego a los distintos pagos durante el día.

10. Huertas contabilizadas para el 2012

Aquí, el reparto se basa en una unidad de volumen, el celemín, medida bien conocida en el mundo rural aunque rara vez se utiliza ya en las transacciones comerciales. En la Alpujarra Alta un celemín, además de una unidad de volumen, es una unidad de superficie; en términos de tierra mide la extensión en la que se puede sembrar un celemín de grano, pero, como dicen los entendidos, no un celemín “echao” de cualquier manera ni por cualquiera, sino por un “hombre práctico, que sabía hacer” y “echar lo suyo, lo justo para que el trigo ni esté espeso ni esté claro.” El dominio de la técnica y el conocimiento del experto resultaban fundamentales para garantizar la fiabilidad de la medida: “Tenía que ser gente que estaban especializaos pa tirar el trigo, pa repartir la semilla.” (Enrique, 85-90 años, 2012). Un celemín de agua equivaldría, pues, a la cantidad de agua que se necesita para regar a manta un celemín de tierra.

En la Taha, un celemín equivale a unos 500 m², aunque a efectos prácticos lo normal es hablar directamente de celemines o de su equivalencia en “dedos” o minutos. Así pues, en lugar de horas, cada regadío tiene asignado un número fijo de celemines en función de su extensión. A su vez, los celemines tienen su correspondencia con las partes: en Mecina, una parte está formada por 12 ó 13 celemines, de ahí que las dos partes diarias que corresponden a la Alberca del Lino de Fondales deban sumar en total 25. Cada tanda de riego se corresponde con una parte. Cada parte riega entre 12 y 15 celemines, y en ella suele haber cabida para 7 u 8 regantes por turno —que se corresponden con las partes en las que se divide el agua de la Alberca al pasar por el partididor de la Acequia del Común—. A diferencia de lo que ocurre en Pitres y Capilerilla, las tandas aquí han sido tradicionalmente más estables, conocidas y asumidas por todos los regadores. Es especialmente llamativo el caso de Fondales, donde las tandas han permanecido invariables desde que los más mayores recuerdan, conservándose y respetándose escrupulosamente.

Al caer la noche (“desde que no se ve leer”) los regantes de abajo “derriban” el agua hacia Mecina aprovechando el cauce del Bermejo. Antiguamente eran los propios mecineses los encargados de subir a la compuerta cada noche para ocuparse del derribo. El cercano molino del Sol, en Pórtugos, daba cobijo a los derribaos a cambio de poder aprovechar el agua nocturna para moler. En la actualidad es una vecina que vive cerca de la Compuerta (curiosamente, una “forastera”) la que se encarga de dicha tarea.

La medida y reparto del agua tiene lugar a primera hora de la mañana junto a la alberca correspondiente —la Grande para Mecina y Mecinilla, la del Lino para Fondales— aunque, al igual que ocurre en los pueblos de arriba, esta solo se hace cuando existe una escasez capaz de limitar la libre disposición del agua por parte de los regantes, como ocurrió durante el verano del 2012. Los regantes que quieren pedir el agua se reúnen en torno a la alberca y designan a un encargado de hacer la medida. Este proceso es, al igual que la estimación de las partes de la acequia, un auténtico ejercicio de ingenio y práctica que, según

los conocedores de la materia, resulta “de una precisión matemática”¹¹. De dicha tarea suelen ocuparse los regantes más experimentados, los cuales, introduciendo una tomiza (cuerda de dos cabos) atada a una piedra hasta el fondo de la alberca, marcan el límite que ha alcanzado el agua durante la noche. La Alberca Grande de Mecina tiene una capacidad de 5.400 m³, lo que equivale a 733 celemines, mientras que la del Lino, más pequeña, posee unos 945 m³, el equivalente a 128 celemines. Conociendo los dedos de profundidad de cada alberca, (que variarán en función de quien los mida) y los celemines que tiene, puede establecerse la equivalencia dedos/celemine e incluso calcular el tiempo de riego para cada regante.

En caso de que la alberca esté llena, los celemines irán colmados, es decir, se calcularán unos 12 dedos para cada celemín. Si hay menos agua de la cuenta, entonces se repartirá de manera proporcional. Supongamos que haciendo el cálculo del agua disponible resulta que para cada celemín hay solo 4 dedos de agua. En la alberca, el primer regante de la tanda colocará en la tomiza una señal —que suele ser un palito atravesado entre los dos cabos de la cuerda— a la profundidad que marquen los dedos que le corresponden: si normalmente le pertenecen dos celemines, su señal estará a 8 dedos por debajo de la superficie. El siguiente regante de la tanda situará su propia señal a partir de la primera, contando igualmente los dedos que le tocan en función de sus celemines, y así sucesivamente. Cuando el palito emerja y quede en la superficie el turno de ese regante acaba, es hora de que este cierre su pucha y empiece a regar el siguiente de la tanda, que ya está preparado y atento a que su predecesor no acapare más agua de la que le corresponde. Si el palito queda por encima de la superficie y el regante aún no ha cerrado su pucha, es síntoma de que está consumiendo más agua de la debida. Dicen los mecineses que el hombre justo siempre cerrará su pucha un poco antes de que su señal aflore a la superficie.



11. Carlos, 65-70 años, 2012

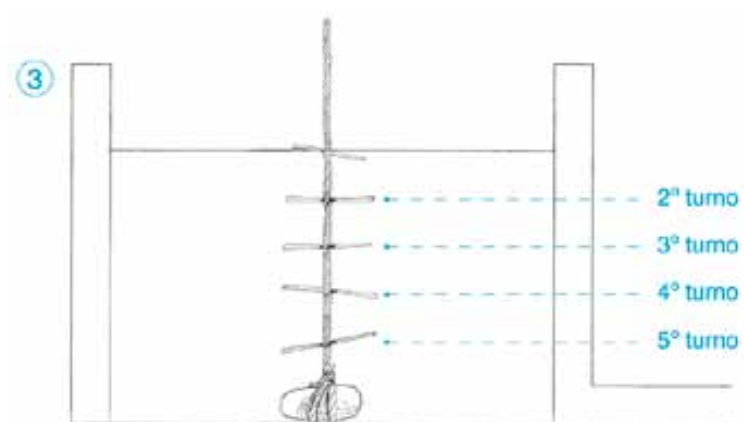


FIGURA 7.5. Medición del agua por celemines
FUENTE: elaboración propia

La práctica hace que cuando ya está avanzada la estación, los regantes puedan llegar a saber el tiempo de riego que le corresponde a cada uno sin necesidad de hacer ninguna medida, valiéndose únicamente de su experiencia y del cálculo “a ojo”, lo que agiliza en buena parte el proceso.

En cualquier caso, aunque la teoría del reparto es bien conocida por la inmensa mayoría de los regantes locales, rara vez se ha venido practicando en las últimas décadas. Desde que el proceso de emigración de los 70 convirtiera una buena parte de los regadíos en incultos eriales, el agua ha pasado a ser un bien no limitante y, por tanto, que no necesita de normas restrictivas para garantizar su aprovechamiento. Solo en los momentos de sequía extrema se activa el dispositivo de reparto, el cual parece adaptarse a las necesidades y al perfil de los regantes de cada aldea: si en la Alberca Grande de Mecina los regantes han mantenido un reparto más o menos informal incluso en el momento de grave sequía del 2012, en Fondales la escasez sirvió para recuperar la tradición de la tomiza y los dedos. Esta elección no parece casual si tenemos en cuenta que la media de edad de los regantes en este pequeño pueblo supera los 75 años. Son precisamente los labradores que con más intensidad y durante más tiempo han vivido el sistema comunitario del agua los que mejor conocen los métodos y los pactos del reparto y, sobre todo, los que más confían en los mismos como único modo de garantizar la equidad entre todos los miembros del grupo. La norma es la que es y así hay que acatarla o, como explica un veterano regante de Fondales: “Así lo hicieron los antiguos y así existe”¹².

12. Juan, 80-85 años, 2012

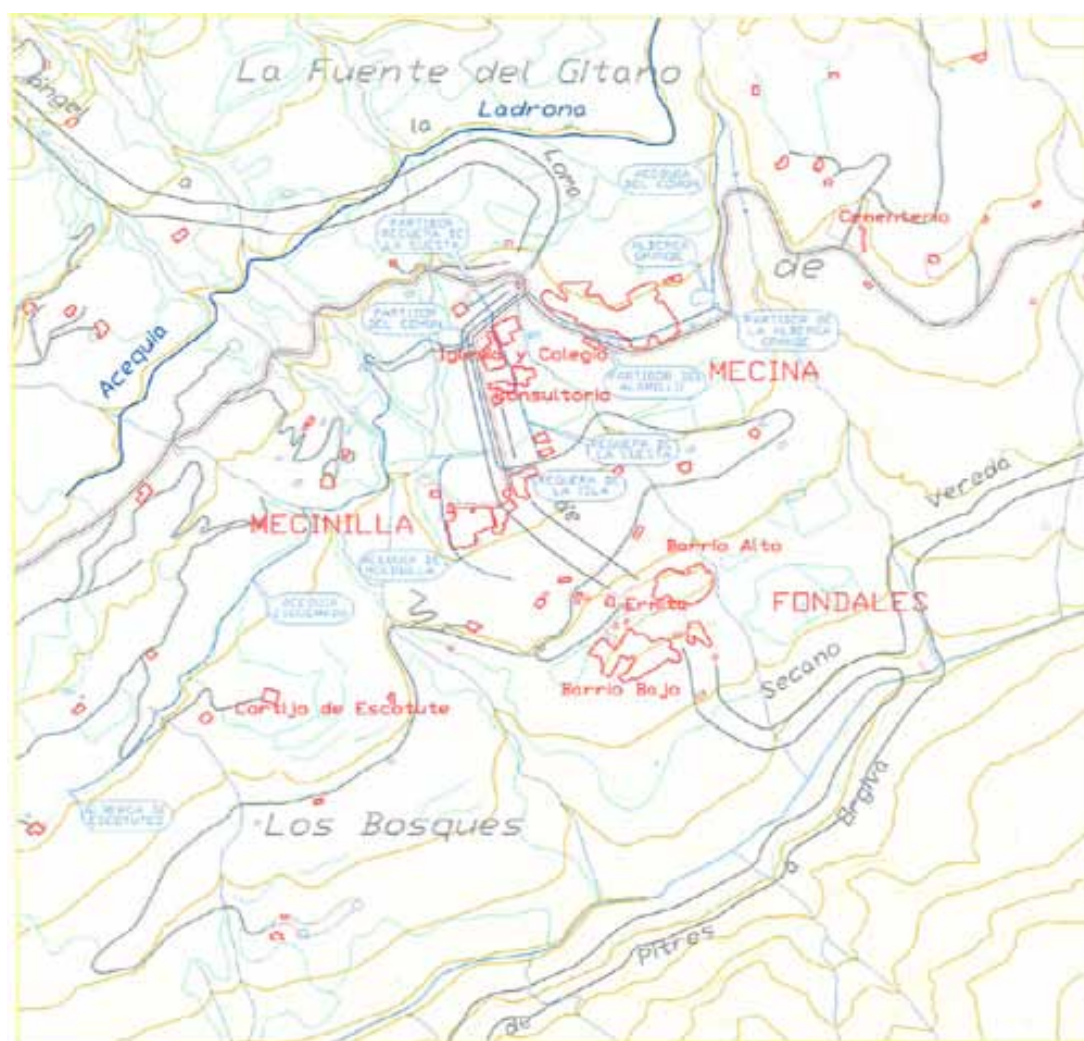


FIGURA 7.6. Red de acequias de Mecina, Mecinilla y Fondales:
Acequia Esquemada, del Común y de Mecinilla.
FUENTE: Ayto. la Taha, 2011

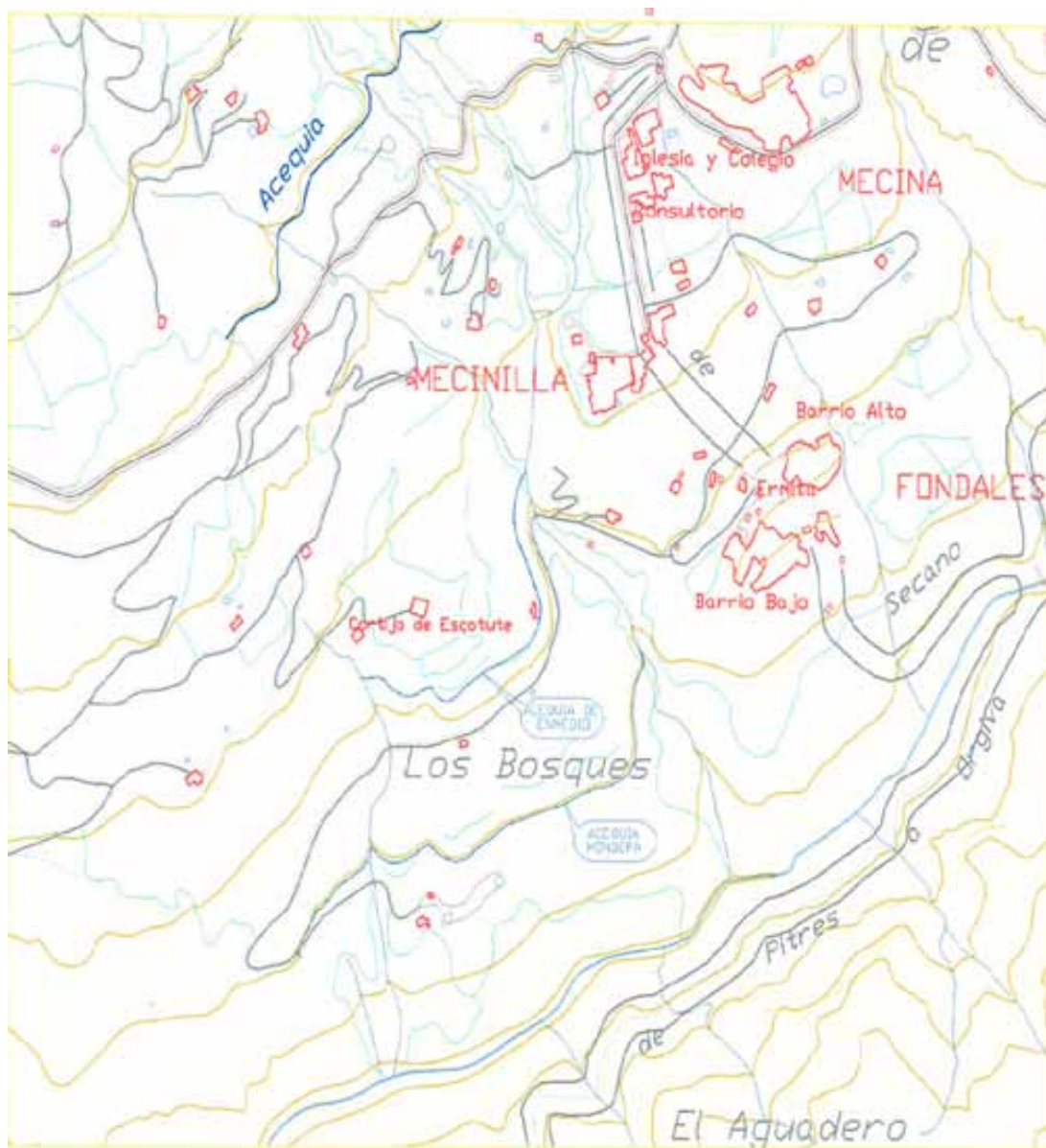


FIGURA 7.7. Red de acequias de Mecina, Mecinilla y Fondales:
 Acequia de Enmedio y Acequia Hondera
 FUENTE: Ayto. la Taha

El reparto en Ferreirola

Ferreirola, en la parte más oriental del municipio de la Taha, es un caso peculiar de jurisdicción hídrica y un ejemplo de cómo los ámbitos administrativo, geográfico y social se solapan sin llegar a ser coincidentes. La aldea, con menos de 100 habitantes y 12 huertas localizadas para el 2012, recibe agua de dos subcuencas diferentes: por un lado, el río Trevéz, del que toma su agua la Acequia Real de Busquístar, situada en el extremo oriental de la localidad; por otra, el Bermejo, alimentado a su vez por las aguas del Poqueira, mediante la Acequia del Menchar. Sus regantes dependen, pues, de dos comunidades distintas y miden su agua de manera diferente, en función de la zona en la que se encuentre su regadío: si la parte del pueblo que riega con la Acequia de Busquístar se rige por horas, la que depende de las Acequias Alta y Baja de Pitres lo hace por celemines. En este último caso, el agua se almacena previamente durante la noche en la Alberca del Menchar. Se da el caso de regantes que tienen varias labores en parajes distintos y pertenecen a la vez a comunidades de regantes diferentes, por lo que en un caso reciben el agua por horas y en otro lo hacen por celemines, dominando ambos sistemas.

También aquí el dramático despoblamiento y el abandono de la actividad agrícola a lo largo de las últimas décadas han hecho que la medida y reparto del agua rara vez sean necesarios, quedando así ambos sistemas sustituidos por el más común de tomar el agua cuando uno puede o cuando la necesita. Los hombres más jóvenes no recuerdan haber visto medir el agua nunca en la alberca pero, aun así, los que realizan algún tipo de actividad agrícola conocen y pueden explicar perfectamente el procedimiento, similar al que ya hemos descrito en apartados anteriores.

Aunque para los regadíos de Ferreirola que se abastecen del Menchar el sistema es el mismo que para los pueblos de Mecina-Fondales, existe una diferencia básica en torno al tamaño de los celemines. Estos no siempre representan el mismo volumen de agua en cada pueblo, pudiendo ser mayores o menores en función de los regantes que tomen su agua durante el mismo turno (las tandas se hacen para cada parte de agua, regando estas partes de manera simultánea). Así, mientras que de la Alberca de Mecina riegan 8 partes a la vez —es decir, 8 regantes—, en la Alberca del Menchar, de la que solo se hace una parte, el agua es usada en cada turno por un único regante, al que le pertenece, por tanto, un caudal más abundante. Los celemines de Ferreirola resultan ser entonces mayores que los de Mecina-Fondales.

El reparto en situaciones extremas

Tanto el sistema de horas como el de celemines están sujetos a imprevistos y no exentos de conflictos y tensiones. La prolongación indebida del turno y los robos de agua nunca han sido acontecimientos aislados, pero en años de acusada sequía, donde el agua rara vez alcanza para todos los regantes de una misma tanda, las disputas se convierten en algo frecuente. Las ordenanzas de la comunidad no contemplan la actuación en caso

de semejante carestía, quedando a las “costumbres y prácticas locales” y al buen juicio de los regantes y de la Junta Directiva la cabal gestión de la misma. Así, cuando el número de minutos o de dedos que corresponden a cada labor es tan pequeño que el agua se “pierde” por el camino, se plantea el dilema de quién puede aprovecharla. Los que están más cerca de las acequias principales son en este caso los más beneficiados, ya que el tramo que el agua tiene que recorrer hasta su finca es mucho menor, mientras que los que tienen las propiedades en la parte más alejada son los que saldrán perdiendo. En casos determinados, la comunidad puede decidir cederle el agua a algún regante especialmente necesitado, pero lo normal es que se vayan acumulando los retrasos de los regantes que no han podido hacer uso de su turno en la tanda correspondiente, y que los riegos empiecen a realizarse cada 10 e incluso cada 15 días, con la consiguiente alarma —a veces auténtica desesperación— de todos los hortelanos. En un clima como el alpujarreño, con veranos muy secos y altas temperaturas, el riego cada 5 ó 6 días durante los meses de julio y agosto se convierte en requisito primordial para sacar adelante la producción.

Es en estas circunstancias cuando los regantes se ven obligados a buscar alternativas y a hacer uso de sus saberes sobre el terreno, cuando se ponen de manifiesto los mecanismos del poder que van asociados a la gestión de un bien limitado y limitante, y cuando se hace evidente la importancia de un conocimiento que no todos dominan por igual.

7.3.3. Agua de titularidad privada: fuentes, albercas y nacimientos

Además del derecho de uso sobre el agua de la acequia, derecho del que disponen la inmensa mayoría de los regadíos de la Taha, es frecuente que muchos de ellos cuenten con una fuente, nacimiento o remanente de agua propios, ya sean de titularidad individual o compartida. Normalmente, el hecho de que una tierra disponga de algún tipo de manantial limita su acceso al agua de la acequia principal: se sobreentiende que las tierras que pueden abastecerse por otras vías no necesitan el agua de la acequia, por lo que sus derechos suelen ser bastante menores de lo que podría corresponderles por extensión, y a menudo completamente inexistentes. No obstante, resulta bastante frecuente el uso mixto del agua, siendo numerosos los casos de fincas que tienen derecho a una parte del agua de la acequia y disponen al mismo tiempo del acceso a algún remanente. La disponibilidad de remanentes cercanos suele ser garantía de abundancia incluso en las peores épocas, considerándose especialmente valiosas las tierras que los poseen.

En el caso de aguas de titularidad individual la gestión es sencilla: el dueño del agua —que suele corresponderse con el de la tierra, aunque no necesariamente era así en el pasado— puede disponer de la misma siempre y cuando quiera y en las cantidades en que guste. Necesitará, no obstante, la concesión de la Confederación Hidrográfica del Sur para declararse ante la Administración como beneficiario legítimo del agua que existe en su propiedad. En cuanto a las aguas compartidas, cada comunidad de regantes contempla normas de uso y distribución, estableciendo, al igual que para las acequias, turnos de re-

parto. Son frecuentes las albercas de uso compartido entre dos, tres o hasta cuatro regantes distintos y, como es de suponer, también aquí se hacen necesarias las negociaciones y los acuerdos.

En el libro de aguas de la Comunidad de las Acequias Alta y Baja de 1851, por ejemplo, aparecen claramente consignadas las normas de uso de la llamada Fuente del Castañar, de aprovechamiento compartido por dos propietarios, Eduardo Rodríguez y la capellanía de Mora:

“División de la fuente del Castañar entre Eduardo Rodríguez y la capellanía de Mora: Debe tomar de las fuentes de lo hondo del barranco del Castañar, la capellanía de Mora, dos días, que son viernes y sábado por la noche y el día; y de los remanentes que resultan por bajo toma miércoles por la tarde hasta el domingo en la misma hora; y los demás corresponden al D. Eduardo en su hacienda una, y los demás días de la fuentecilla de arriba lo toma D. Eduardo Rodríguez por la haza de los olivos y la que labra Francisco Castilla; y los tres días que le corresponden de los remanentes que le corresponden de abajo la aprovechará él mismo en los castaños que arrancó en la cruz de los secanos. Y de la alberquilla por bajo del camino y por cima de la acequia de las Esquemadas, la dividirán entre el bancal de Bernardino Rodríguez y lo de D. Eduardo, a proporción de la tierra que coja esta alberca por cima de la expresada acequia de las Esquemadas.”

(Libro de aguas Comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres, 1851)

En este caso, la gestión y el reparto del agua tienen lugar entre dos o tres vecinos, lo cual, si en un principio puede parecer liberador —ya no hay que vérselas con toda una comunidad—, en la práctica se revela como una constante fuente de conflictos. Si los acuerdos de reparto en la comunidad se adaptan y reinterpretan en la medida en que se considera necesario pero siempre respetando los puntos mínimos —derechos y deberes de cada regante—, cuando el reparto se hace exclusivamente entre dos, existe la posibilidad de que dichas normas se vuelvan mucho más laxas, en parte por una comunicación deficiente y en parte porque no existe el control social del grupo como disuasor de comportamientos considerados indeseables. Una buena parte de las disputas entre regantes se produce en los contextos de nacimientos de agua compartidos, donde suele haber una parte que quiere sacar provecho en detrimento de otra.

Disponer de agua en el propio terreno es, como decíamos, garantía de abundancia durante el verano: aunque los nacimientos y los remanentes de agua son susceptibles de agotarse de igual modo que se agota el agua de las acequias —algo que resulta cada vez más frecuente a medida que se abandona la actividad agrícola—, hay algunos remanentes que, según los paisanos, “nunca fallan”. Yo misma he sido testigo de frondosísimas huertas en bancales que no disponen ni de un solo minuto de agua de la acequia. Otros, aun teniéndolos, prefieren ahorrarse el quebradero de cabeza que supone la gestión colectiva y se sirven única y exclusivamente del agua de su propiedad siempre que les es posible.

Pero en la Alpujarra parece existir una curiosa ambivalencia en torno al agua: si por un lado se impone la necesidad de una estrecha vigilancia sobre un bien que es frecuente objeto de codicia y disputa, por otro, el que tiene de sobra cuando otros no tienen nada se ve en la obligación moral de redistribuir dicho recurso. No son raros los casos de propietarios de una alberca o manantial que ceden parte de su agua a algún vecino que lo solicita y con el que mantenga buenas relaciones. Dicha cesión está sujeta a dos condiciones: la primera, bastante evidente, es que el propietario legítimo no vea en ningún caso mermado su propio abastecimiento —bien porque no tenga su tierra en cultivo ese año, bien porque, aun teniéndola, disponga de agua abundante para regar todo lo que se le antoje—; la segunda, mucho más interesante, es que el uso que el beneficiario del excedente haga del agua sea, a juicio del benefactor, necesario; esto es, que se utilice bien para consumo humano —son varios los cortijos que, por su inaccesibilidad o por encontrarse en una situación no regularizada, disponen únicamente del agua de la acequia para el abastecimiento doméstico—, o bien para el mantenimiento de una actividad agrícola “seria” —preferiblemente algún cultivo que se destine a la venta o, en su defecto, una huerta bien cuidada que produzca alimentos para toda la familia—. Sobre los usos socialmente aceptados del agua en la Alpujarra Alta volveremos más adelante. Por ahora, nos conformamos con recordar una vez más que el agua, sea esta de gestión comunitaria o privada, es susceptible de compartirse, regalarsé, arrebatarse y generar, en definitiva, una compleja red de interdependencias que es necesario ordenar de la manera más eficiente posible a través de una serie de pactos previos a su uso.

7.4. INSTITUCIONES QUE REGULAN EL USO DEL AGUA: LA COMUNIDAD DE REGANTES

Las comunidades de regantes son las instituciones que han gestionado el uso del agua para riego desde los orígenes del propio sistema. De hecho, la aparición del mismo solo pudo ser posible gracias a la existencia de una organización social que permitiese tanto su creación como su posterior mantenimiento (Cressier, 1995). La propia idiosincrasia de los sistemas hidráulicos hace que resulte necesaria una continua intervención por parte del grupo humano que los ha originado, de ahí que las comunidades de regantes resulten piezas fundamentales para explicar la continuidad de los sistemas de regadío y el paisaje agrario de la Alpujarra. La mayoría de las comunidades de regantes de la Alpujarra se han constituido a nivel administrativo como tales en épocas recientes —segunda mitad del siglo XX—, pero las normas y acuerdos por los que se rigen, así como su capacidad de autogestión, se remontan a épocas muy anteriores. Están integradas por los regantes que se abastecen de una misma captación, y se caracterizan por disponer de un funcionamiento basado en consensos y costumbres en relación al reparto del agua y a la gestión de las in-

fraestructuras (Ruiz y Gálvez, 2014). Poseen además capacidad jurídica para denunciar, dirimir disputas e imponer sanciones si se da el caso.

Las comunidades de regantes tienen el poder para gestionar el agua de riego de su competencia como mejor convenga a los intereses de sus socios, y el deber de mantener las acequias a su cargo y correr con los gastos que genere su funcionamiento. Son las auténticas depositarias del saber sobre el agua, y las que tienen potestad para imponer cambios en las prácticas habituales de los regantes, si bien su funcionamiento ha de ceñirse siempre que sea posible, y según se lee en las ordenanzas, “a usos y costumbres” del lugar en cuestión.

Funcionamiento de la comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres: la norma, la costumbre y la práctica

En el caso de la Comunidad de Regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres, el documento más antiguo sobre el que se basan sus estatutos data de 1735; su derecho de aprovechamiento, sin embargo, ha de remontarse por fuerza a épocas muy anteriores —de no ser así, los pueblos de la Taha no habrían existido—, y viene avalado por la “prescripción inmemorial” acreditada por Acta de Notoriedad el 31 de diciembre de 1968. El adjetivo “inmemorial” es, de hecho, uno de los preferidos por los comuneros más mayores cuando han de referirse a la historia de la comunidad de regantes y a las normas que rigen su funcionamiento. Cuando hablan sobre ella, sus orígenes parecen perderse en la mismísima noche de los tiempos, y si se les pregunta el porqué de la adopción de una u otra práctica la explicación más frecuente es que “así lo hicieron los antiguos”, argumento que deja fuera de toda duda la idoneidad de la misma. De esta manera, la comunidad de regantes queda avalada por la tradición además de por el derecho público, lo cual, para un regante, puede ser tanto o más importante como argumento que legitime sus acciones y sus decisiones frente a otras instituciones. Veamos a continuación con un poco más de detenimiento su estructura interna y las dinámicas que la rigen.

La estructura de la comunidad de regantes: órganos de gobierno y funciones

La Comunidad de Regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres es reconocida como una corporación de derecho público cuya finalidad es el aprovechamiento para usos agrícolas e industriales de las aguas que quedan bajo su competencia. Los órganos que la forman son la Junta de Gobierno, la Junta General y el Jurado de Riegos, sobre los cuales posee autoridad el Presidente de la Comunidad como máximo representante de la misma. Además, existen un tesorero y un secretario que se encargarán de las cuestiones administrativas, y uno o varios acequeros, si la comunidad lo estima oportuno.

La Junta General, compuesta por todos los beneficiarios —regantes, molineros o industriales— del agua de las acequias Alta y Baja de Pitres, es el órgano soberano de la misma. Es ella la que tiene capacidad para tomar decisiones sobre cuestiones conside-

radas de importancia, que se tomarán por mayoría absoluta. De manera ordinaria, la asamblea o Junta General se reúne una vez al año en el mes de febrero, y de manera extraordinaria cuando existe un asunto que el presidente considere importante o cuando la mayoría de los socios la solicite. Estos pueden llevar hasta la asamblea, sin necesidad de que se hayan incluido en el orden del día, los ruegos y las propuestas que consideren oportunos. La Junta General es la que elige a su vez a los otros dos órganos gestores, la Junta de Gobierno y el Jurado de Riegos.

La Junta de Gobierno es la encargada del cumplimiento de las ordenanzas de la comunidad y del de todas aquellas decisiones que sean tomadas por la Junta General. Se compone de 7 vocales que son elegidos por la Junta General y que se corresponden con cada una de las acequias principales de las que toman agua los regantes¹³: dos de los vocales se encargan de representar a los regantes de los pagos de la sierra, uno por la Acequia Alta y otro por la Baja; otro vocal se ocupa de representar la Acequia Gorda de Pitres; uno más para los riegos de la Acequia Laderona; uno que representa a los regantes de Pórtugos; uno para los parajes regados por la Acequia de Enmedio de las localidades de Mecina-Foncales, y un último para los riegos de la Acequia de la Sierra, en Ferreïrola. En caso de empate entre candidatos a vocales o a la presidencia o vicepresidencia, la votación se resolverá a favor de aquel de mayor edad.

La Junta de Gobierno es además la responsable de “la mejor distribución de las aguas, respetando los derechos adquiridos y las costumbres locales”¹⁴. Los vocales se comprometen a velar por los intereses de los regantes en sus respectivas acequias y por el buen cumplimiento de las normas de uso y reparto del agua. Son los que se encargan de establecer las tandas en caso de que sea necesario y de informar a los socios de cualquier novedad o anomalía en las normas de funcionamiento habituales.

La Junta de Gobierno se encarga asimismo de disponer cómo y cuándo se han de realizar los proyectos anuales de mantenimiento y reparación de las acequias, que cada invierno se ven deterioradas por la lluvia y las incursiones del ganado y los jabalíes. En la segunda quincena de marzo se realiza la convocatoria a todos los socios para una jornada de trabajo comunitario en la sierra, correspondiendo a cada zona la reparación de una parte proporcional de acequia en función de la superficie de regadío que dependa de las aguas de la comunidad de regantes. En caso de que no existan regantes suficientes que quieran o puedan subir a realizar el trabajo —algo muy frecuente en los últimos tiempos—, la Junta contrata a jornaleros asalariados para que se ocupen de las labores.

Respecto al Jurado de Riegos, se trata del órgano sancionador de la comunidad de regantes. A él corresponde la imposición de las multas establecidas en los estatutos a los in-

13. A efectos de representación en la Junta de Gobierno, las Acequias Alta y Baja, aun siendo las acequias principales que abastecen todo el sistema, poseen el mismo rango que el resto de las acequias secundarias o de distribución; los regantes y ganaderos que toman el agua directamente de la sierra están representados por lo vocales de dichas acequias.

14. Según aparece en el artículo 58, capítulo VII, del Proyecto de reforma de las Ordenanzas de la Comunidad de 2004.

fractores que sean denunciados ante la misma. Se compone de un presidente, que es a su vez uno de los vocales de la Junta de Gobierno, y que vendrá designado por este, y de tres jurados propietarios y otros tres suplentes elegidos por la comunidad. Podríamos decir que el Jurado de Riegos es el que resuelve los conflictos y aplica la justicia entre los regantes; sin embargo, a efectos prácticos son pocos los casos que llegan hasta sus manos, no tanto por falta de disputas como porque se prefiere resolver estas omitiendo los formalismos y el terreno de lo institucional siempre que sea posible. Después de todo, la norma no escrita es la que históricamente ha primado en las relaciones entre regantes.

Con autoridad sobre los tres órganos de gobierno descritos encontramos la figura del Presidente de la Comunidad de Regantes, que es el encargado, entre otras cosas, de convocar y dirigir las reuniones de la Asamblea General velando por el buen orden de su desarrollo. Al presidente se le concede la potestad para retirar la palabra a los participantes que, “a su juicio, no se comporten con la debida corrección” y para decidir la votación de un asunto cuando considere que éste se ha debatido suficientemente, e incluso para tomar la decisión final en caso de empate en la Asamblea. También se le concede la capacidad de determinar qué asuntos necesitan, por su trascendencia, de la aprobación de la Junta General y cuáles no. Es el que decide, pues, cuándo reunir a la Asamblea, convirtiéndose así en un poderoso filtro en la gestión de una estructura que mezcla una vocación horizontal y participativa con otra vertical y jerárquica.

Un ejemplo de este poder y de la ambivalencia de la organización comunitaria lo encontramos en la convocatoria de las asambleas anuales de la Junta Directiva, en las cuales la Junta de Gobierno tiene el deber de informar a todos los socios de las labores realizadas, hacer pública la rendición de cuentas y pedir los pagos oportunos. Si el presidente cumple fielmente con sus obligaciones la Junta General será convocada puntualmente cada año; pero puede suceder que, por motivos varios, la Junta no sea llamada a reunirse durante varias temporadas, con la consiguiente desinformación y desajuste para los comuneros. En el caso de la Mancomunidad de las Acequias Alta y Baja, la situación llegó a ser en este sentido tan insatisfactoria para una parte de los regantes que en el año 2012 muchos de ellos acabaran organizándose y recogiendo firmas para forzar la convocatoria de la Asamblea y la elección de una nueva Junta Directiva. Los mecanismos comunitarios se activaron en el momento en el que la verticalidad comenzó a predominar sobre la horizontalidad, devolviendo de algún modo el sistema a su equilibrio originario.

El acequero: esta figura, de importancia clave en el funcionamiento cotidiano de la comunidad de regantes y que hoy en día está ausente de la organización, sigue ocupando, sin embargo, un lugar destacado en sus estatutos, en los que se establece que la misma podrá contar con “el número de acequeros que la Junta de Gobierno juzgue necesarios”¹⁵. Como ya hemos señalado en apartados anteriores, sus deberes se centran en ejercer la

15. Artículo 28 del Reglamento de la Comunidad de Regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres, 2004

vigilancia sobre las acequias, cuidando de que estas estén limpias e informando de los desperfectos a la Junta de Gobierno. En lo que respecta a los regantes, el artículo 29 del mismo reglamento señala como atribuciones, las de “ordenar los riegos con estricta sujeción a la dotación de cada partícipe, haciendo saber a los interesados el día y hora en que le corresponda recibir las aguas, interviniendo en las formas en que se verifique la toma e impidiendo todo abuso o aprovechamiento irregular de los caudales, cuyas anomalías denunciarán al Jurado de Riegos.” El acequero es, en última instancia, el encargado de garantizar el orden social entre los regantes, haciendo cumplir las decisiones relativas a la gestión y la distribución del agua tomadas por la Junta de Gobierno. A diferencia del resto de cargos, que son honoríficos y gratuitos —solo se pagan las dietas en casos de desplazamiento u otros gastos que se deriven del cargo—, el acequero es un asalariado de la comunidad de regantes. En el pasado, lo normal era que el puesto se sacara a subasta pública y se concediese al candidato que, estando cualificado para desempeñar las funciones, ofrecía sus servicios más “a la baja”. Hoy en día la figura del acequero ha dejado de existir en muchas de las comunidades de regantes de la Alpujarra, que, como la que nos ocupa, no pueden permitirse el lujo de mantener un sueldo fijo durante toda o buena parte del año.

La comunidad de regantes en la práctica

Hasta ahora hemos abordado la comunidad de regantes desde el punto de vista más formal, es decir, a través de aquello de lo que queda constancia en su normativa escrita. Pero para comprender el funcionamiento de una institución de tan largo recorrido y carácter fundamentalmente consuetudinario, no podemos dejar pasar por alto qué parte de esa teoría es llevada a la práctica y en qué manera, y cuáles son, en definitiva, las normas no escritas que condicionan el comportamiento de los regantes tanto o más que aquellas recogidas en sus estatutos.

La comunidad de regantes no es una estructura invariable, ni siquiera sobre el papel; sus ordenanzas no son estáticas e “inmemoriales” como quieren hacer creer algunos regantes, sino que mutan y se adaptan en función de las necesidades de los tiempos. Los estatutos de las Acequias Alta y Baja de Pitres han sido renovados en al menos cinco ocasiones: se conservan documentos de aguas de 1733, 1851, 1935 y 1985. El último proyecto de reforma, del 2004, es el que está actualmente en vigor. Estas reformas sirven sobre todo para adaptar de manera formal la comunidad a los requerimientos que van llegando desde el “exterior”: leyes, ordenanzas y cambios en las competencias administrativas que se refieren al uso del agua. Así, las unidades de medida que se establecen como válidas en la actualidad son “las legales del sistema métrico decimal”, esto es, el metro, kilogramo y euro. El caudal de agua ha de expresarse en litros por segundo, y la superficie de regadío en metros cuadrados. Las ordenanzas contemplan que se señalen, junto a las medidas “legales”, su equivalencia en las respectivas unidades locales, de manera que exista una traducción de códigos entre regantes y Administración Pública. Entre comuneros, no obs-

tante, el agua sigue midiéndose en partes y celemines, la tierra en obradas o fanegas y el dinero, muchas veces, en pesetas. Del mismo modo, aunque el censo de regantes y de agua que le corresponde a cada uno de los miembros de la comunidad es obligatorio, a día de hoy no existe un listado completo y fidedigno de todas las propiedades de regadío que dependen de las Acequias Alta y Baja: las muertes de los antiguos propietarios, los repartos de las herencias y el intenso tráfico de compra-ventas de los años 90 y principios del 2000 han creado un panorama de confusión del que la comunidad, a pesar de los esfuerzos de algunos de sus miembros, aún no ha conseguido salir.

Pero tal vez el caso más significativo en lo que se refiere a las diferencias entre teoría y práctica es aquel que tiene que ver con las infracciones, los conflictos y la resolución de los mismos. Ya en el punto anterior quedó patente que las estrategias de resolución de conflictos entre regantes tienen en la Alpujarra un carácter de negociación y competencia, donde la picaresca y el respeto van de la mano, manteniéndose en una tensión constante. Esta tensión, nacida de la ambigüedad de las prácticas, no tendría por qué existir si leemos detenidamente las ordenanzas de la comunidad de regantes. En ellas, cualquier acción está identificada y cualquier infracción, sancionada convenientemente. Desde el mal cierre de las compuertas hasta la instalación de gomas de riego, el vertido de contaminantes a las acequias o el hecho de no acudir a regar habiendo sido previamente avisado, existe todo un listado exhaustivo que recoge conductas que son motivo de sanción por parte de la comunidad. Las multas oscilan entre los 20 y los 130 €, y existe la obligación de denunciar por parte de cualquiera que presencie las mismas. El denunciado tiene la posibilidad de presentar pruebas y argumentos para su defensa el día en que sea convocado por el Jurado de Riegos, debiendo ceñirse, en cualquier caso, a lo acatado por el mismo el día del juicio. Pero si en teoría el sistema es de una justicia y escrupulosidad matemáticas, la práctica demuestra que poco tiene que ver con la realidad de los alpujarreños, acostumbrados a resolver sus asuntos de regantes por sí mismos y en privado, en lugar de a la luz pública y ante toda la comunidad local. Las denuncias son siempre un tema espinoso, pero en un contexto donde todos se conocen y la mayoría posee lazos de parentesco, se convierten en una práctica rara y aislada. Multar a un pariente puede suponer una enemistad en el seno de la familia que dure de por vida y, sobre todo, la puesta en equilibrio del frágil equilibrio comunitario, el cual trasciende la propia comunidad de regantes. ¿Merece un robo de agua esta hostilidad? Ni siquiera en el pasado, el acequero, fiel vigilante del orden y el respeto a las normas, optaba por la denuncia abierta del infractor, que la mayoría de las veces era simplemente amonestado y, en ocasiones extremas, amenazado con la denuncia. Son pocos los casos en los que el enfrentamiento entre regantes ha ido más allá de los límites que mantienen el orden en la sociedad local; cuando sucede así, la enemistad entre los enfrentados está asegurada por muchos años, con consecuencias tanto para la relación que existe entre ambos como para el propio funcionamiento de la sociedad local. Se entiende, por tanto, que los enfrentamientos abiertos se eviten en la

medida de lo posible; de otra forma, bloquearían el normal funcionamiento de la comunidad de regantes.

En cuanto a las asambleas y su funcionamiento, también aquí encontramos una brecha entre teoría y práctica. Las dos últimas asambleas celebradas por la Comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja durante el otoño del 2012 fueron en realidad forzadas por un sector de los regantes que, llevados de un descontento generalizado, consiguieron reunir las firmas necesarias para obligar al Presidente a realizar la convocatoria oportuna al margen de si lo consideraba o no necesario. Esta iniciativa, poco frecuente en el contexto de los regantes, generó a su vez toda una atmósfera de crispación que influyó en el desarrollo de las sesiones, las cuales transcurrieron en un clima de desconcierto, hostilidad y caos en el que los regantes más mayores y experimentados guardaron silencio. Uno de ellos describe así su impresión al respecto:

“Eso no ha pasado nunca (...) Allí había un montón de gente que a lo mejor no tenían ni agua. Era lamentable. Yo le di los votos a mi sobrino y le dije: mira, toma y haz lo que os de la gana pero yo aquí no puedo estar porque me ponen loco. Y cogí el camino y me vine. (...) ¿Y cómo íbamos a hablar? ¡Si no nos dejaron!”

(Juan, 80-85 años, 2012)

Lo cierto es que las asambleas, sin llegar a ser tan tensas como la celebrada en el 2012, rara vez transcurren en el clima de diálogo que se promueve desde sus estatutos, o así al menos lo piensan algunos regantes, para los que la asamblea es cualquier cosa menos un espacio de entendimiento. En ellas el Presidente, como líder de la comunidad de regantes, jugará un papel determinante en el tipo de dinámica que se genere, pudiendo ser un facilitador o un obstaculizador de su normal funcionamiento. En el caso de que la Junta General no sea convocada por el Presidente durante varios años, decisiones importantes pueden quedar pospuestas indefinidamente o bien pasar a ser tomadas directamente por la Junta de Gobierno sin que medie el voto de la Asamblea. Los socios permanecen así en el más absoluto desconocimiento de lo que sucede en sus acequias, y la supuesta horizontalidad de la estructura queda reducida a un mero formalismo sobre el papel. Por el contrario, un presidente más participativo y comunicador puede marcar la diferencia entre una comunidad caótica y otra bien articulada, llegando a convertir los problemas en oportunidades de mejora. Así nos cuenta su experiencia el presidente de una de las comunidades de regantes vecinas:

“Esto se hace con ilusión. Yo recuerdo cuando empecé en la comunidad de regantes, la cuadrilla era de 4 personas, 4 personas eran, y ahora cuando decimos de sacar la acequia es como ir de excursión, porque la gente se ha unido y los padres me dicen a lo mejor: mira, que tiene mi niño ya 16 años y quiere ir a la acequia, ¿qué le digo? ¡Que venga, que le voy a dar un premio encima de tó! Y antes no, antes era: que los niños no vayan, que los abuelos no vayan, que no sé qué no vaya... Sin embargo nosotros ahora vamos como de excursión.

(...) En nuestra acequia yo no tengo problema en ese sentido, y además procuro no ser el listo de la cuadrilla, ser uno más de la cuadrilla, y en todas las reuniones se le explica a la gente cómo se están haciendo los trabajos, y los conocimientos de la acequia se les trasladan a todos.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Existe, en cualquier caso, un amplio margen de flexibilidad derivado de la propia dinámica comunitaria, la cual es básicamente pragmática en todo lo que concierne al funcionamiento colectivo. El conflicto en el seno de la comunidad de regantes existe, igual que las relaciones de poder, pero la lógica comunitaria hace que este conflicto se asuma como parte del funcionamiento habitual sin promoverlo, evitando en cualquier caso que alcance dimensiones tales que impidan la gestión colectiva del agua. El infractor puede ser perseguido de forma más o menos sutil, pero siempre de manera que no suponga una ruptura en el seno de la comunidad, ya que, al fin y al cabo, de dicha capacidad de organización colectiva dependerá el éxito en el aprovechamiento y disfrute del propio recurso.

7.5. EL AGUA, CONTEXTO DE CONFLICTO Y NEGOCIACIÓN

7.5.1. Relaciones de poder en torno al agua en la Taha

No es nada novedoso hablar de las relaciones de poder que se generan en torno a la gestión de un recurso tanpreciado y limitante como es el agua en la Alpujarra, la cual viene siendo objeto de disputa desde que se tiene constancia de la existencia del propio sistema hidráulico¹⁶. Se trata de uno de los elementos que con más frecuencia han sido el centro de conflictos entre los miembros de una sociedad, pertenezcan o no al mismo grupo social. En cualquier caso, no pretendemos aquí hacer un análisis exhaustivo al respecto, lo cual supondría una labor que escapa a las posibilidades de esta investigación, pero sí apuntar algunos matices que creemos resultan valiosos en la medida en que nos ayuden a comprender cómo dichas relaciones vienen dadas por distintos niveles de conocimiento entre colectivos o individuos, y cómo las mismas contribuyen a su vez a perpetuar unos mecanismos de protección y jerarquización del mismo. El binomio saber-poder encuentra en el ámbito del agua terreno fértil para desarrollarse, y en el caso concreto de la Alpujarra, se convierte en una asociación imposible de abordar por separado.

Las luchas por el agua tienen lugar tanto fuera como dentro de la propia comunidad de regantes, aunque en cada caso revisten matices diferentes. División y cohesión social actúan a la vez como fuerzas contrarias y complementarias, manteniendo una tensión cons-

16. Clemente Rubio describe a principios del siglo XIX el sistema hidráulico que se abastece de las aguas del río Poqueira, contabilizando un total de 18 pleitos entre los pueblos del barranco y los de la Taha en relación al disfrute de la misma.

tante en la dinámica comunitaria. La conjunción de ambas explica y posibilita la gestión colectiva del sistema hidráulico alpujarreño.

Agua y poder en el interior de la comunidad de regantes

“El agua era causa de peleas para toda la vida y también de sólidas amistades entre vecinos de labor, que tenían que compartirla; según obraran con cierta picaresca o, respetando lo establecido, se ayudasen mutuamente a su mejor aprovechamiento y menor desperdicio. Todavía es frecuente oír anécdotas a la gente que relatan cómo quitaban el agua a un vecino cuando este se descuidaba un poco en su turno, o de cómo un vecino amigo les ayudó a cortar el agua en el momento preciso; pero siempre contando las picardías hechas y no descubiertas como prueba de astucia ante la necesidad, al mismo tiempo que se relatan las ayudas recibidas, que implican la alta consideración a que son acreedores.”

(Navarro, 1979: 107)

En la Taha, las luchas por el agua han existido siempre, como bien relata Navarro en su etnografía sobre Mecina-Bombarón. Robar el agua ha sido una práctica corriente entre los regantes, más o menos silenciada en función del interlocutor y del contexto en el que se encuentren. Los llamados conflictos intramodales¹⁷ (Soto *et. al*, 2007) por la posesión y distribución del agua son un asunto que forma parte de la propia gestión del sistema hidráulico, o al menos así se manifiesta a raíz tanto de documentos que atestiguan los documentos de litigios por el agua entre distintos regantes o grupos de regantes como de los testimonios recogidos. Sin embargo, en la actualidad estas relaciones de poder se plasman de una manera particular, que tiene que ver con la jerarquía que se establece entre los regantes del lugar y los no alpujarreños; jerarquía que, construida sobre la idea del sociocentrismo¹⁸ (Caro Baroja, 1957) se agudiza y se fundamenta en torno a una posesión desigual del conocimiento relativo al reparto y gestión del agua, y que genera una tensión constante entre los que se hallan en la periferia de la organización comunitaria y los que forman parte de su núcleo; entre los que no saben o saben menos, y los que saben mucho y se sienten, por tanto, legitimados para actuar en consecuencia.

En la comunidad de regantes de Pitres encontramos, en el 2013, 159 propietarios para los regadíos de la Acequia Gorda —pagos de Pitres y Capilerilla—, de los cuales unos 25 son “forasteros”. Es necesario tener en cuenta, no obstante, cuántos de esos propietarios usan el agua que les corresponde a efectos reales y participan, por tanto, en la dinámica comunitaria, y cuántos viven fuera desde hace años y mantienen las tierras incultas. Haciendo una estimación a partir de la observación y de la información

¹⁷ Los conflictos ambientales intramodales son definidos por Soto *et. al* (2007) como aquellos en los que se lucha por la distribución de un recurso sin poner en tela de juicio ni pretender modificar en ningún caso el modelo de manejo del mismo. El reparto del agua entre regantes es uno de los conflictos ambientales intramodales más conocidos, no solo en Andalucía sino también en numerosas zonas de Latinoamérica.

¹⁸ Caro Baroja se refiere al sociocentrismo como a “la facultad de creer y sentir que un grupo humano al que se pertenece es el más digno de tenerse en cuenta entre los existentes” (Caro Baroja, 1957: 264).

recopilada en entrevistas y conversaciones informales, calculamos que de las 50 huer-tas identificadas en Pitres y Capilerilla, 33 pertenecían a hortelanos locales y 16 a foras-teros: estos siguen apareciendo en clara minoría, pero su proporción es mucho mayor que si nos atenemos exclusivamente al listado de regantes de la comunidad. Su peso en la dinámica comunitaria de los últimos veinte años es significativo y ha ido creciendo con el paso del tiempo, pero, como sujetos “ajenos” al sistema, su acceso al mismo se ha visto limitado y condicionado por los mecanismos de protección que subyacen a la lógica comunitaria del uso del agua en la Alpujarra, lógica basada en la pertenencia a un territorio y la consiguiente legitimidad de la apropiación de sus recursos. En el caso del agua en la Taha, el criterio de diferenciación se basa en una pertenencia al lugar en cuestión, pertenencia vinculada a los lazos de parentesco locales y a una cultura com-partida, pero también a una desigual posesión del conocimiento. El forastero sabe me-nos y está, por tanto, condenado a una posición marginal dentro del sistema social que existe en torno a la gestión del agua.

La población local, que, por pertenecer a un territorio, domina los entresijos del sis-tema de gestión y reparto y conoce sus puntos débiles, se siente legitimada para utilizar su saber en la forma que más convenga a sus intereses sin llegar a infringir abiertamente las reglas del juego, mientras que el forastero, primerizo y desconocedor de los códigos y las informaciones, ajeno a la picaresca local, acabará a menudo con la sensación de haber sido “enredado” de alguna manera. Las normas tácitas, la costumbre y los matices del len-guaje de los regantes son intersticios que propician este tipo de acciones. De esta manera, el local se asegura el control de la gestión y el mantenimiento de su autoridad, mientras que el otro quedará a expensas de lo que le digan y de lo que buenamente pueda ir dedu-ciendo de su propia experiencia:

“Nosotros teníamos todo el día, hasta que faltara el agua, esta era la consigna, entonces una vez que cortas allí (la Compuerta) hasta que falta el agua aquí, a lo mejor son tres cuartos de hora más. Entonces estoy regando y veo por ahí un paisano que sube con la azada, y digo: ya está, verás... (...) Ya solo el lenguaje del cuerpo dije: uy, este viene a por el agua, y de pronto veo que viene menos agua, voy a mirar, doy el agua otra vez, otra vez me pongo a regar, y como a la media hora, ya entre dos luces, veo que vuelve a faltar el agua (...). Me voy pal camino, digo, aquí le espero, y lo veo llegar: su sombrero, su azada, típico regante, y ya le digo: ¿por qué me cortas el agua? No, te he dejao un chorro, me dice... Digo: no, me la has cortado para arriba y ahora me la vuelves a cortar para abajo, y es que no lo entiendo; el agua es mía hoy. No, pero el agua ahora, a partir de una hora, ya no es de nadie, me dice, es de la acequia. No, perdona, deja el agua tranquila que el agua tiene dueño, que somos nosotros hoy. (...) No dijo ni mu, se quedó ahí como diciendo: uy, esta se lo sabe... (...) Pero si pueden te la meten, te dicen: esta agua es de la acequia, y si tú no sabes pues ya dices... o piensas: bueno, a lo mejor le toca a este hombre... Como te vean la duda, te la cuelan.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

El hecho de que el afectado conozca con certeza las reglas del juego es, mucho más que el que resida en la zona desde hace décadas, el elemento que señala su legitimidad como miembro de la sociedad, y marca la diferencia entre el éxito o el fracaso de la empresa del otro. Cuando este demuestra ser un buen conocedor de las normas por las que se rigen los demás y sabe poner los límites en función de las mismas, la situación da un giro. Al encontrarse frente a un “igual” la relación cambia: ya no se trata del forastero ingenuo que resulta simpático pero al que se mira con cierta indulgencia porque se le puede engañar fácilmente; ahora el otro es un regante que defiende lo propio con todos los derechos y todos los saberes de un alpujarreño. Y es aquí donde surge el respeto, donde la diferencia se difumina por primera vez y aparece un puente para la integración. Dicen algunos forasteros que en la Alpujarra “hasta que no enseñas los dientes, no te respetan”¹⁹.

La desigualdad entre roles de locales y forasteros también queda patente durante las reuniones de la comunidad. Los segundos, que permanecen al margen de la vida del pueblo, suelen ser los últimos en enterarse de las convocatorias.

“Teóricamente cada comunidad tiene que reunirse una vez al año; en la práctica eso se hace o no se hace: las reuniones muchas veces son en la calle, o te avisan más o menos en la época que deciden ellos, el presidente y los vocales; pues deciden: vamos a sacar la acequia ahora, y entonces te avisan, tal día vamos a sacar la acequia. Esas decisiones sí las toman ellos: el día que se va a limpiar, a quién llaman para hacer las peonadas... Todo eso teóricamente tendría que decidirse en una reunión democrática; a mí no me han avisado nunca de una reunión de la acequia de Ferreirola-Busquistar, pero me avisan, por ejemplo, cuando hay que ir a limpiar o cuando hay un trabajo de la comunidad. Otras cosas las deciden ellos y no cuentan con nadie.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

También en las reuniones se ven relegados a una posición subalterna, en la cual, como regantes que son, tienen derecho a voto pero poca autoridad para hacer oír su voz en igualdad de condiciones al resto de los asistentes. Por el contrario, la voz de los locales siempre es escuchada aunque no necesariamente se esté de acuerdo con ella; su opinión tiene un peso mayor, y la comunidad de regantes es más flexible con sus necesidades. Según algunos asistentes a las reuniones “hay ciertas irregularidades que ellos se permiten y a nosotros no.”²⁰ Los cambios de última hora en las tandas, los mecanismos de toma de decisiones y la resolución de conflictos son asuntos que con frecuencia escapan, no ya a la comprensión y a la participación de los que no son del lugar, sino incluso a su conocimiento. No es costumbre en la Alpujarra dar explicaciones, y eso se manifiesta en la forma en que los “hombres fuertes” de la comunidad de regantes hacen y deshacen en función de su círculo de influencia, sin que los recién —o no tan recién— llegados alcancen a saber

19. Laura, 30-35 años, 2014

20. Mario, 50-55 años, 2012

siquiera lo que está ocurriendo. Existe, en el ámbito del agua, una jerarquía cimentada tanto sobre la identificación con un territorio como sobre el conocimiento del mismo.

Cierto es que, si de algo pueden valerse los alpujarreños para defender su legitimidad frente a los vaivenes con los que los peores inventos de globalización vapulean su territorio, si hay algo que valoran y por lo que pueden enorgullecerse y sentirse superiores al resto del mundo, ese algo es el conocimiento que atesoran sobre la gestión de su medio y de su agua, conocimiento que de alguna manera los define y los identifica, y que los propios forasteros señalan con admiración:

“Es que todos tienen ese conocimiento ya, (...) por ejemplo eso de que el agua tiene que ir junta... Yo me he ido dando cuenta de todo eso con los años, nadie me lo ha explicado, pero ellos ya lo tienen, hay una parte de conocimiento que está asumido, con lo cual hablan un lenguaje que por eso es tan difícil entenderlos: ellos parten de algo que ya está sabido, entonces nadie habla de eso. De lo único que se habla es del reparto, pero luego hay una parte de funcionamiento que todo el mundo sabe cómo es, y si tú te lo saltas sabes que estás saltándote algo que estás fastidiando al otro... Son matices que un poco lo llevan desde chicos, por el tiempo; que es lo que uno pierde, los matices.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

Por eso, el hecho de que un forastero se muestre poseedor de ese conocimiento no lo convierte automáticamente en un igual, ni necesariamente en un amigo, pero sí en un digno rival y en un miembro competente para el sistema comunitario. Al igual que en el caso de los huertos, el buen conocedor del agua será socialmente valorado por toda la comunidad. Esto no significa que la tensión quede a partir de ese momento ausente del trato mutuo; de ningún modo los conflictos dejarán de existir, pero en cualquier caso ambos serán conscientes de hasta dónde pueden llegar sin interferir en los derechos del otro. La relación entre regantes es, a fin de cuentas, una relación de límites, donde la competencia y la cooperación van de la mano.

La comunidad de regantes, un mundo de hombres

Siempre que pregunto a los regantes del lugar si en la junta directiva o, al menos, en las reuniones de la comunidad, suelen participar las mujeres, la respuesta es negativa y contundente. Parece estar fuera de toda duda que el agua en la Alpujarra es un asunto de hombres y para hombres; en eso todos están de acuerdo, tanto ellos como ellas. A pesar de que la mujer alpujarreña ha jugado un papel fundamental en las labores agrícolas hasta el desmantelamiento del sistema campesino de explotación familiar, y a pesar de que muchas de ellas siguen manteniendo huertas y atesorando saberes, el agua es un ámbito del que no parecen formar parte.

Cuando pregunto el porqué de esta exclusión —y autoexclusión— las respuestas son evasivas y contradictorias: unos dicen que la mujer nunca se ha ocupado de las tareas más duras del campo, entre las que, al parecer, se encuentra la gestión y toma de decisiones sobre

el agua (suponemos que para algunos se trata de una tarea más ardua que la siega del trigo con los pies descalzos); otros, que “hay cosas de las que las mujeres no entienden” y el agua es una de ellas (a pesar de que todas conocen las reglas del juego tan bien como sus maridos y hermanos). Las propias mujeres, al ser interrogadas al respecto, se encogen de hombros y cambian de tema, mostrando que no es un asunto que les interese ni les quite el sueño. El agua de riego es cosa de hombres, tanto material como simbólicamente. El propio hecho de conducir el agua hasta los campos obedece a gestos de fecundación masculina (Cantero, 1995); los términos del riego —madre, hijuela— hacen referencia a la fertilidad de la tierra, que recibe el agua, domada y encauzada por la mano del hombre, para hacer crecer los frutos. A diferencia de lo que ocurre con el agua doméstica, la de las fuentes y los lavaderos, donde la presencia femenina es indiscutible, el agua del regadío es un espacio masculino. Siendo el agua un derecho históricamente ligado a la tierra, y siendo los hombres los que han tenido un acceso mayoritario a la misma, estos resultan ser también mayoría en las comunidades de regantes. Pero incluso en los casos en los que la propiedad del regadío corresponde a la mujer, en las reuniones esta suele hacerse representar, o al menos, acompañar, por algún familiar varón, rasgo que ya existía en época musulmana, donde las mujeres podían hacer valer su voto en las decisiones que atañeran a la comunidad de regantes, pero siempre a través de algún varón que las representase (Trillo, 2009).

Aunque en teoría, las mujeres propietarias de regadío tienen los mismos derechos que sus compañeros varones, en la práctica su participación en la gestión del sistema y en la toma de decisiones tiene lugar desde un espacio marginal, periférico. No quiere decir esto que las mujeres hayan sido ajenas a los asuntos del agua; de hecho, suelen ser las primeras que preguntan al hombre por las reuniones cuando este vuelve de una de ellas; están al tanto de los cambios y las decisiones que se toman, y les preocupa velar por los derechos de sus tierras tanto como a sus maridos o hermanos. No obstante, su presencia en la esfera pública —y la gestión del agua lo es—, no digamos ya su participación activa en la misma, sigue siendo a día de hoy una cuestión que sorprende, extraña e incomoda, tanto a unos como a otras. Por supuesto que en la Alpujarra ha habido y hay mujeres regadoras que no han tenido ni necesitado hombre que las represente, pero estas siguen siendo, aun hoy, la excepción en un mundo eminentemente masculino.

Con la llegada de las primeras “forasteras” en los 80 empezó a percibirse cierta presencia femenina en las reuniones sobre el agua. Por primera vez aparecían en el pueblo mujeres, solas o acompañadas, que, como miembros de la comunidad de regantes, tomaban parte activa en los espacios de toma de decisiones; que querían hacer oír su voz en las reuniones y formar parte de la dinámica comunitaria. Que no disponían de hombres que las representasen. Su presencia no dejaba de resultar extravagante, dudosa e incluso socialmente sancionable para los locales. El riego, al igual que el bar, ha sido durante mucho tiempo un espacio de exclusividad masculina, y su “invasión” por parte de mujeres, forasteras además, fue visto como una constatación de que las recién llegadas ni eran ni podrían ser nunca parte de

una comunidad cuyos códigos más básicos —precisamente aquellos que no requieren ser verbalizados— no parecían dispuestas a respetar. Las regantes de los 80 tuvieron que hacer frente así a la doble barrera del género y la procedencia, y a la dificultad que suponía tanto el desconocimiento de los mecanismos y leyes del reparto de agua como la atmósfera general de desconfianza que se generó en torno a su comportamiento:

“Antes nadie explicaba nada. [...] Se reían de ti, eran tiempos muy complicados. Para empezar cuando yo llegué y durante por lo menos diez años, diez, ¿eh?, que no hablo de uno ni de dos... Las reuniones de agua no eran como ahora, que hay cuatro gatos; eran hombres, ¡todo hombres! Y a lo mejor estábamos [...] pues cuatro mujeres, ¿me entiendes? Jóvenes, guapas y hippies, que además se suponía que te acostabas con todos. [...] Entonces llegabas allí a la reunión del agua y era como... hmmm... Entre eso y que se reían en tu cara, ¡pero reírse, literalmente! ¿Sabes? Cuando tú hacías preguntas así, que debían de pensar: anda que estas... Y nadie te explicaba, a no ser alguno enrollao, fuera de todo, nada de evidencia delante de los demás, luego, aparte, te decía: no, tú no seas tonta, que te están engañando; con lo cual además te creaban una sensación de que te las daban por todos lados, que ya no sabías quién era amigo y quién enemigo... Y era complicadísimo. Complicadísimo.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

Tal vez sea este uno de los aspectos que más han cambiado en los últimos treinta años en relación a la gestión del agua. La participación femenina en las estructuras de toma de decisiones, aun siendo todavía difícil, ha conseguido abrirse paso y conquistar un lugar propio en el complicado mundo de los regantes. Hoy por hoy, la presencia de mujeres en las reuniones de la comunidad de regantes ha dejado de ser vista como algo extravagante o sospechoso, aunque sigue resultando un fenómeno minoritario. De hecho, en el caso de muchas parejas neorrurales es el hombre el que automáticamente asume la labor del agua, acudiendo a las reuniones y a las limpiezas anuales de las acequias, mientras la mujer se queda en el ámbito privado y se ocupa directamente del huerto. El modelo de género se reproduce de manera casi automática, sin necesidad de que exista ninguna referencia explícita al respecto; basta con mirar alrededor y ver cómo se regula la propia sociedad local. Por lo común, son las mujeres solas —no pocas—, casi siempre forasteras, las que toman el papel activo de los varones. Y, curiosamente, es una de estas forasteras la encargada de abrir puntualmente la compuerta de la acequia a la salida del sol y en ocasiones también de cerrarla al anochecer, gesto esencial del que depende el correcto funcionamiento de todo el sistema:

“Al principio, cuando decidieron que yo lo hiciera venían a controlar. Se ponían ahí por la mañana; es entre dos luces, muy oscuro... y entonces nos quejábamos, porque es que era muy agresivo que tú entraras en la compuerta, que es algo muy chiquito, y que detrás se metiera un hombre también. (...) Hasta que un día ya les dije: O subís vosotros o lo hago yo... Y ahora sí me respetan, ¡pero han tardado 20 años en darme su respeto!”

(Elena, 45-50 años, 2012)

Si las mujeres forasteras han conseguido, con no poco esfuerzo, ver reconocido su lugar como miembros de una comunidad profundamente patriarcal que ha acabado por normalizar su presencia, lo cierto es que las propias alpujarreñas no parecen haber sentido interés por este espacio de conquista. En la actualidad, las mujeres locales siguen sin formar parte de la gestión del agua, siendo una excepción las que se interesan por acudir personalmente a las reuniones, y resultando especialmente llamativa la ausencia de mujeres jóvenes en los espacios de gestión de la comunidad de regantes. Una vez más, los patrones parecen reproducirse de manera automática. ¿A qué se debe este desinterés por los asuntos de los regantes? Creo que en ningún caso podemos hablar de desinterés hacia el contenido, sino hacia la forma. Parece existir por parte de las mujeres, sean estas forasteras o no, un rechazo más o menos evidente hacia los términos en que los asuntos relativos al agua se discuten y se resuelven en el seno de la comunidad de regantes. La dinámica imperante en estos espacios, donde alzar la voz y enfrentarse verbalmente a otros puede llegar a ser asumida como una práctica normal, resulta de hecho claramente disuasoria para muchas de ellas:

“¡A mí es que cuando son muchos hombres juntos me cuesta mucho...! Cuando yo me convertí en “acequiera” yo les dije que yo hacía esto a cambio de no tener que bajar a las reuniones (risas). Yo ahí en la reunión que fuimos terminé casi llorando; ¡me indigna! (...) ¿Es bueno que haya mujeres ahí? Sí y no, porque ¿qué es esto? Es el sistema (...) de uno que viene y crea agresión, para empezar, y no organización.”

(Elena, 45-50 años, 2012)

“Me he implicado con los regantes para mantener, para conservar lo más posible las acequias originales tal y como han llegado a nosotros, pero no me quiero implicar en sus peleas; me implico hasta donde haga falta para defender los derechos de las comunidades de regantes y de las acequias.”

(Teresa, 45-50 años, 2012)

Son muchos los comentarios de mujeres que he podido escuchar en este sentido: si los hombres, aun siendo forasteros, parecen aceptar con más naturalidad el tono a menudo conflictivo en el que se llevan a cabo los encuentros de los regantes, llegando a integrarse de alguna manera en la dinámica comunitaria, para las mujeres estas reuniones suponen en muchos casos un auténtico suplicio por el que no sienten deseos de pasar, a menos que les resulte absolutamente imprescindible. Por un lado, la forma de entender la organización comunitaria parte de presupuestos diferentes para unos y otras; por otro, muchas de estas mujeres no se sienten con la autoridad, las ganas o la energía para intentar cambiar unas pautas de comportamiento que saben profundamente arraigadas en la inercia de la sociedad local. La valoración del saber y de la capacidad femeninas en el mundo del agua sigue siendo muy inferior a la que existe sobre los varones, y no podemos pasar por alto que el agua, como elemento clave para la existencia de todo grupo humano, está estrecha-

mente relacionada con las luchas de poder en las sociedades (Fernández de Rota, 2010). Resulta lógico entonces pensar que el predominio de un modelo de gestión del agua masculino obedece también a un deseo de salvaguardar el poder por parte de dicho colectivo. En este sentido, mantener un ambiente y unas formas de comunicación y de toma de decisiones ajenas a las aprendidas y practicadas por las mujeres se convierte en una eficaz herramienta disuasoria para apartarlas de los espacios de gestión sobre el agua y, por tanto, de la parcela de poder que esta conlleva. Dice Cantero que:

“El agua viva no está sujeta al hombre, tan solo el agua mansa le pertenece. Si todo hombre, quiere conseguirla, transformarla, poseerla, es en parte por la propia atracción de lo hembra, y por otra a causa de su voluntad de poder.”

(Cantero, 1995: 178)

Las desigualdades de género en el ámbito de la gestión del agua son un tema complejo que merece sin duda ser analizado con más detalle y en mayor profundidad del que esta investigación puede prestarle. Sirvan, en cualquier caso, estos breves apuntes para reflejar, aunque sea someramente, las luchas de poder inherentes al sistema de gestión colectiva del agua, en este acaso aquellas relacionadas con el género, aspecto inseparable del agua en el contexto alpujarreño y que poco o nada se ha abordado hasta el momento.

Comunidad de regantes e instituciones públicas

Si hasta aquí hemos hablado de los conflictos que se generan en el seno de la comunidad de regantes y entre los propios comuneros, no podemos olvidar aquellos que surgen entre los colectivos de gestión del agua y el resto de instituciones públicas. Aquí la lucha se desarrolla, no ya entre regantes que persiguen un mismo objetivo —conseguir agua para regar sus cultivos— y comparten un modelo de gestión, sino entre un grupo social y otro que plantea intereses y formas de gestión bien distintos. González y Ortega (2000) y Soto *et. al* (2007) clasifican los conflictos que surgen en torno a la defensa de los modos tradicionales de gestión del agua como intermodales. Lo que se pone en tela de juicio no es ya la distribución del recurso en sí, sino la forma en que dicho recurso es apropiado por la sociedad en cuestión, con modelos de gestión y uso que chocan entre sí. Este tipo de conflictos, frecuentes, según estos autores, en toda la historia del campesinado, fueron ganando terreno a partir del siglo XIX, conforme la nueva lógica de mercado iba ganando posiciones²¹. En los últimos tiempos, Confederación Hidrográfica, Junta de Andalucía y ayuntamientos plantean en no pocas ocasiones lógicas de uso, objetivos y normativas en torno al agua que chocan frontalmente con la gestión y los intereses de la comunidad de

21. “Las comunidades locales poseían amplias competencias sobre todos los factores productivos hasta las reformas liberales de comienzos del siglo XIX, que promocionaban un nuevo modelo de uso y manejo de los recursos, orientado al mercado.” (Soto *et. al*, 2007: 285) Esta nueva lógica es la que habría hecho proliferar, según los autores, los conflictos de carácter ambientalista (entre formas de manejo distintas) a lo largo de los siglos XIX y XX.

regantes. En la Taha, el ejemplo más claro que encontramos de enfrentamiento en este sentido es el que existe desde hace años entre comunidad de regantes y gobierno local, enfrentamiento derivado de diferencias no solo en las prioridades de uso, sino también en las propias formas de manejo del sistema por parte de unos y otros.

Desde que se promulgara la Ley de Aguas del año 85, y con el fin de garantizar el abastecimiento de agua potable a las poblaciones, el Estado pasó a tener potestad para, en caso de necesidad, hacer uso de las aguas de las comunidades de regantes y destinarlas a consumo humano de primera necesidad. Esto significa que en años de fuerte sequía en los que el suministro potable pueda verse comprometido, el Ayuntamiento capta una parte —o todo, si lo estima necesario— del caudal de las acequias de la comunidad, derivándolo hacia los depósitos municipales. A cambio, la institución corre con una parte proporcional de los gastos de mantenimiento de las acequias para ese año. Hasta aquí todo parece claro: si la prioridad es el consumo humano y este se ve en peligro, es lógico que exista una cooperación entre regantes y ayuntamiento para garantizar el suministro. El problema es, por un lado, la forma en que se lleva a cabo este suministro (conflicto entre modelos diferentes de gestión) y, por otro, qué se considera “de primera necesidad” por parte de unos y de otros (conflicto distributivo).

Ya en el verano del 95 el Ayuntamiento de la Taha “requisó” el agua de la comunidad de regantes para llenar los depósitos municipales. En aquella ocasión la toma se hizo en la misma Acequia Gorda, y aunque al final el agua se acabó agotando, dicen los regantes que aquel año “les duró más”, porque al estar la toma en un punto más bajo del sistema, el agua tenía tiempo de carearse y abastecer los remanentes. El suministro doméstico quedó así garantizado aunque bajo mínimos, sin que pudieran evitarse cortes y restricciones durante parte del verano, medida esta que afectó con especial intensidad al sector turístico. Se planteó entonces la necesidad de crear algún tipo de infraestructura que, en caso de sequía, pudiera optimizar el aprovechamiento del agua de riego y evitar tanto las molestias para los vecinos como las pérdidas económicas para los negocios turísticos de la zona —algunos pequeños alojamientos rurales dispersos por todo el municipio y el camping de Pitres, que atrae a un buen número de los visitantes que circulan por la comarca—. De esta manera, en el 2001 se construyó, en el enclave conocido como Haza del Cerezo, una alberca de cemento, la famosa “pantaneta”. Esta se abastece directamente del agua de las acequias Alta y Baja de Pitres, que van a morir en el mencionado paraje y que, mediante una red de tuberías, es desviada hasta los depósitos donde se clora y trata para su consumo humano. Los problemas que la pantaneta ha acarreado a los regantes son fáciles de imaginar: la toma, más alta y con más capacidad, intercepta el agua antes y en mayor cantidad. Durante el verano del 2012 era rara la semana en que alguna tanda de riego no “blincaba” porque la pantaneta necesitaba volver a llenarse. La situación llegó a hacerse crítica a principios del mes de agosto, momento en el que la comunidad decidió dejar de repartir el agua por considerar que la que llegaba a la Acequia Gorda era a todas

luces insuficiente para alimentar cualquier paraje. Por el contrario, el abastecimiento público quedó, sin embargo, garantizado durante todo el verano. La escasez en las acequias ha provocado en muchos casos, y a pesar de las prohibiciones explícitas por parte de la corporativa municipal, que los regantes usen la red doméstica como agua de regadío para mantener sus árboles y hortalizas, creando y sufriendo un doble perjuicio: a corto plazo, se ven obligados a pagar dos veces por la misma agua —una como comuneros y otra como usuarios de la red de agua potable—; a medio y largo plazo, este sobreconsumo crea un círculo vicioso de carestía crónica del que difícilmente se puede salir.

Cabe preguntarse cómo es posible que el agua parezca ser hoy en día un elemento mucho más escaso en la Taha que hace medio siglo, cuando la población casi triplicaba a la actual (IEA 2012) y la superficie cultivada había de ser por fuerza muy superior a la de ahora. ¿Había más agua, menos intereses distintos o una forma diferente de gestionarla? Se podría decir que de todo un poco. Hasta hace 50 años, la mayoría de los pueblos que hoy forman la Taha disponían de sus propios nacimientos de agua capaces de abastecer por sí solos las necesidades de los hogares. Los remanentes se mantenían gracias al trabajo agrícola continuado de muchas manos, el cual permitía que el agua circulase constantemente por las acequias y que estas estuviesen siempre limpias y en buen estado. La permeabilidad relativa del suelo, y los inviernos fríos y con una alta tasa de precipitación hacían el resto. Además, el uso del agua en los hogares, de los cuales estaban ausentes lavadoras y lavavajillas, estaba sujeto a niveles mucho más comedidos a los que estamos acostumbrados en la actualidad. El interés principal del agua era el agrícola, ya que de él dependía el pan de las familias, y a él consagraban, por tanto, la mayor parte de sus esfuerzos los alpujarreños. Pero lo interesante de esta elección es que, indirectamente, acababa favoreciendo al resto de usos: echar el agua en las acequias y conservar el sistema hidráulico en funcionamiento era garantía de abastecimiento para las fuentes de las poblaciones, como bien saben los que conocen de cerca la labor del riego:

“En el momento en que tú no estés echando agua ya sabes que eso se va a secar. Y si no las utilizas (las acequias) también se secan esas fuentes; o sea, que si tú el agua nuestra no la echas por las acequias, esas fuentes se van a secar, porque en la realidad, prácticamente ésas son acequias de careo también.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

El signo de los nuevos tiempos, sin embargo, hace que, a la vez que el agua deja de ser una herramienta y un recurso para la vida y se convierte en un elemento meramente “consumible”, los que tienen capacidad para tomar decisiones sobre su uso sean gestores más que conocedores de la misma. Las instituciones públicas, tanto locales como autonómicas, han ido alejándose progresivamente de ese ámbito del saber que es capaz de conectar las necesidades del ser humano con su territorio y comprender las interconexiones existentes en el mismo. Se ha roto así un diálogo necesario entre la gestión, el conocimiento

y la práctica, y es en este contexto donde el conflicto surge con toda su fuerza, y donde el saber, piedra angular de toda disputa, se convierte en arma arrojada y en mecanismo de defensa. Si el Ayuntamiento de la Taha se lamenta de no poder ser partícipe de un conocimiento que los comuneros esconden con celo de cualquiera que resulte ajeno a su organización, los regantes lo abanderan como argumento para ser tenidos más en cuenta en la toma de decisiones que les afectan de forma directa. El enfrentamiento entre gestión pública y gestión comunitaria encuentra aquí terreno abonado para el conflicto. Hay que señalar que, en todo caso, la cercanía de la propia institución —el ayuntamiento, después de todo, está integrado por alpujarreños que hasta cierto punto comparten códigos e intereses con los propios regantes— facilita el diálogo entre las partes, diálogo que a otras escalas resulta bastante más complicado o que está directamente ausente.

Es el caso del Plan Nacional de Regadíos y la Ley Andaluza del Agua aprobada en 2010, los cuales surgen con la intención de optimizar el aprovechamiento de las infraestructuras hidráulicas y de controlar su uso.

El Plan Nacional de Regadíos, dentro del cual se enmarca la Ley Andaluza del Agua, parte de la idea de que:

“Los casi 3,5 millones de ha que se riegan actualmente en España, presentan, en términos relativos, un panorama de deficiencias y obsolescencias de las infraestructuras de distribución del agua y de los sistemas de riego. Este panorama viene determinado por el hecho de que un tercio de la superficie regada está servida por acequias de tierra o de fábrica en mal estado que dan lugar a grandes pérdidas de agua en las conducciones y por el predominio del riego por gravedad²² que representa todavía las tres quintas partes de la superficie total, frente a una escasa sexta parte en la que se utiliza el riego localizado.”

(Plan Nacional de Regadíos 5.2., pág. 397)

Dos son los puntos de la ley que afectan de manera más directa a los regantes alpujarreños:

El primero se refiere a lo que es considerado como “pérdida” o “aprovechamiento” por parte de la Administración. Según esta, cualquier infraestructura de conducción o almacenamiento de agua cuyas pérdidas sean superiores al 35% será calificada como ineficiente y podrá ser, por tanto, objeto de sanciones y/o de actuaciones por parte del gobierno competente, el cual pasará a ocuparse de su gestión a partir de ese momento. Las acequias de la Alpujarra, que pierden no menos del 40% del agua que transportan, serían así el primer sistema intervenido y “optimizado”.

El segundo aspecto tiene que ver con la instalación de contadores en cada toma de agua para evitar el uso irracional e indiscriminado de la misma por parte de los regantes, acción que resulta claramente inviable en un sistema hídrico como el alpujarreño:

22. La cursiva es mía.

“Según la ley tú tienes que poner un contador en la toma general y luego otro en la tuya particular, pero ¿cómo pongo yo un contador en la toma general si luego se consume la mitad del agua por el camino?; porque si tú vas a la sierra dices: qué pila de agua sale aquí... pero no crece lo mismo en la medida en la que va saliendo... Ahora, si a ti Confederación te dice: oye, tú pones de cemento la acequia, o la entubas o haces lo que haga falta que yo te voy a poner el contador aquí; entonces ya eso es otro tema.”

(Andrés, 40-45 años, 2012)

No se cuestiona el fin al que es dedicada esa agua, sino su modelo de gestión por parte de la sociedad local, poniendo en entredicho la efectividad de los sistemas hidráulicos tradicionales. Como consecuencia, la Ley Andaluza del Agua ha levantado no poco revuelo entre los regantes de toda la Alpujarra, para los cuales los intereses que subyacen a esta nueva política tienen poco que ver con la mejora real en la gestión del recurso:

“¿Tú sabes por qué es toda esta historia? Por el pantano que hay abajo. (...) A nosotros, que hemos nacido aquí, que somos de aquí, vivimos aquí, nos quieren quitar el agua para dársela a cuatro tíos en Almería pa hoteles y campos de golf.”

(Pablo, 75-80 años, 2012)

Y claro está que su respuesta, avalada por su conocimiento del territorio, ha sido una negativa rotunda:

“Si ese Delegao al menos supiese algo, fuese perito agrónomo, o algo de la agricultura... pero es que luego no sabe ni lo que es una mata de pimientos. ¿Qué sabrá él de si el agua se pierde o no se pierde aquí? (...) Lo que yo digo es que aquí no sobra ni una gota de agua, y si sobra, va toa para abajo. La pena es que cuando hay sequía, ellos no la mandan de abajo aquí. (...) Pero a ese lo pusieron bien con lo de los contadores, le montaron una... y ya no volvieron a decir más de contadores”.

(Pablo, 75-80 años, 2012)

El modelo de gestión “desde arriba” impulsado desde la Administración Pública implica una ausencia de contacto de los gestores con la realidad de la Alpujarra Alta, de conocimiento del contexto geográfico y social y de comprensión de las conexiones del socioecosistema comarcal. Esto, unidos a intereses políticos y especulativos y a un modelo de pensamiento anclado en la lógica del beneficio económico y en la infalibilidad de los “expertos” (De Certeau, 1990) da lugar a situaciones que, por fuerza, han de ser de conflicto con la población local. El uso adecuado del conocimiento de los regantes y una revalorización de las prácticas locales se impone aquí como herramienta clave para una gestión válida del territorio.

En las últimas Jornadas sobre Acequias celebradas en Lanjarón en noviembre del 2012, agricultores, investigadores, colectivos ecologistas y representantes del Parque Natural de Sierra Nevada se unieron para reflexionar sobre la situación crítica que vive el sistema hidráulico alpujarreño. Para muchos, la nueva Ley Andaluza del Agua es uno de

los mayores escollos a los que este se enfrenta en la actualidad. La necesidad de “rentabilizar” las infraestructuras de riego hace que la idea del entubado y la cementación de cauces, y que la consideración del propio ecosistema como algo que puede fragmentarse y ordenarse por parcelas, vaya calando poco a poco en la mentalidad de los nuevos regantes, convirtiéndose en una práctica cada vez más extendida. El saber alpujarreño sobre el agua, deteriorado a fuerza de emigraciones, envejecimiento poblacional y mercados globales, va de esta manera erosionándose a medida que los nuevos imaginarios penetran en las creencias y las formas de vida de los regantes. La verdadera batalla no se libra en el territorio físico de la Alpujarra Alta, sino en las mentes y los corazones de los alpujarreños.

7.5.2. Saberes y comunidad: estrategias de gestión y resolución de conflictos en épocas de incertidumbre

Tal vez uno de los aspectos más interesantes de cualquier conocimiento que tenga que ver con la gestión colectiva de un recurso es su capacidad para resolver o controlar las posibles situaciones de crisis que puedan derivarse de la falta de disponibilidad del mismo. La escasez suele ser el factor limitante que pone de manifiesto tanto la existencia de jerarquías y relaciones de poder en el seno del grupo como la validez del saber y de las prácticas del mismo para afrontar las situaciones críticas. Es así como se manifiesta la resiliencia de un socioecosistema (Walker *et. al*, 2004; Folke *et al*, 2002), que no es otra cosa que esa habilidad para sortear los “temporales” y seguir en pie, y para la que el saber ecológico local se convierte en una herramienta imprescindible (Berkes, 1999).

En el caso del agua en la Alpujarra Alta encontramos conflictos que se asumen y se integran como parte del funcionamiento del sistema —aquellos que suceden por competencia entre los mismos regantes— y otros que lo desestabilizan y vuelven ineficaces las prácticas habituales —es el caso de una sequía prolongada o de cambios macroeconómicos, legislativos o institucionales que afecten a todo el territorio—. En ambos casos los saberes juegan, como veremos, un papel fundamental, aunque operen de manera distinta.

Los conflictos entre regantes

En apartados anteriores se ha hecho mención a la importancia que adquiere el reparto del agua en un contexto como el alpujarreño, donde la escasez estival y las fuertes pendientes condicionan sobremanera la disponibilidad de la misma. Hasta hace poco menos de cuatro décadas eran todavía muchas las familias alpujarreñas que dependían del agua y de la tierra para subsistir. El agua era entonces un asunto serio que requería el mayor de los controles. Pero si en la actualidad las estrategias económicas de esas mismas familias han cambiado, no lo ha hecho en la misma medida su consideración sobre el agua, que paradójicamente sigue siendo objeto de importancia capital. Los robos en la acequia, así como los enfrentamientos entre regantes, siguen siendo fenómenos frecuentes para los que el propio sistema cuenta sin embargo con medidas de autorregulación.

En la comunidad de regantes existe una tensión constante entre el respeto y la picaresca: esta se asume en cierta medida como parte del normal funcionamiento del sistema, pero se vigila siempre que resulta posible, no tanto para sancionar o señalar a los infractores como para mantenerla dentro de unos límites que garanticen la viabilidad de la dinámica comunitaria.²³

El Jurado de Riegos se ocupa de la gestión y resolución de los conflictos que ocurren en el seno de la misma, encargándose fundamentalmente de los enjuiciamientos por impagos o apropiación indebida y continuada del agua que queda bajo jurisdicción de la comunidad. Los conflictos de intereses con otras comunidades de regantes —la del río Poqueira— o con otras instituciones públicas —Ayuntamiento de la Taha—, además de con individuos concretos que se considere que están perjudicando de alguna manera el correcto funcionamiento del sistema comunitario, pasan por las manos de este órgano, que actúa siempre en representación de la comunidad de regantes como un todo monolítico y homogéneo, y cuyas funciones son más administrativas que de mediación.

Pero cuando nos adentramos en la realidad de los hortelanos vemos que la comunidad de regantes no es esa entidad unitaria que denuncia a este o aquel sujeto, sino una miríada de personas que viven un día a día de pequeñas rencillas, roces y disputas que de ningún modo entran en el ámbito de actuación del Jurado de Riegos, pero que es necesario saber gestionar. Tradicionalmente ha sido el acequero, figura hoy desaparecida en la Taha pero que permanece vigente en otras comunidades de regantes de la Alpujarra, el encargado de mediar en este tipo de conflictos y prevenirlos en la medida de lo posible. En la Taha, el acequero desempeñaba varias funciones que resultaban de importancia vital para la buena marcha de la dinámica comunitaria y el mantenimiento de la concordia entre los regantes: por un lado, se ocupaba de medir el agua de la acequia, estableciendo el número de partes que esta llevaba y las tandas de riego correspondientes, para las que era necesario tener en cuenta los días de corte en la sierra y cualquier imprevisto o variación del caudal que pudiera alterar su orden habitual. Tenía también que controlar la apertura y cierre de las puchas principales que abastecen los distintos parajes de la vega —no sin embargo las puchas secundarias, que correspondían a cada propiedad y de las que había de responsabilizarse cada regante cuando le tocaba su turno—.

Además, era el encargado de establecer el orden de riego si fuese necesario y de vigilar que este se cumpliera. Cuando a un regante le tocaba su turno, se presentaba primero al acequero para que este le diera, reloj en mano, la señal de que ya podía tomar el agua que le correspondía, de manera que no hubiera desajustes con el horario previsto. Del mismo modo, si un regante advertía durante su turno que el caudal venía mermado, avisaba al acequero, que se encargaba de recorrer la acequia en busca de la fuga o el robo de agua. El

23. Según Soto *et. al* (2007) "conflictos por la cuantía y distribución del agua son muy habituales dentro del modo de uso campesino de los recursos, en los que no se ponen en cuestión las formas de manejo sino exclusivamente la distribución del recurso." (p. 290)

acequero había de ser, en definitiva, un auténtico “experto” en su materia, un buen conocedor tanto del territorio como de la práctica, de las normas sociales y hasta de la personalidad y las relaciones que mediaban entre sus propios convecinos. Este conocimiento era el que le confería la autoridad necesaria para desempeñar su función con éxito.

La comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja de Pitres contaba en el pasado con varios acequeros, uno que trabajaba en la sierra y era financiado por toda la comunidad de regantes y otro para cada uno de los ramales principales de abastecimiento de los pueblos, de cuyo sueldo se ocupaban los regantes que dependían del mismo. Tanto uno como otros tenían en común su papel de mediadores y de defensores de lo que cabalmente era derecho de cada uno, y ambos se convertían en figuras de referencia para la comunidad en caso de conflicto. No era raro que, cuando dos regantes tenían que repartirse el agua, llamasen al acequero para hacerlo, evitando así cualquier suspicacia sobre la justicia de dicho reparto. Si en ausencia del acequero el reparto siempre podía estar sujeto a desconfianzas o sospechas por parte de uno o de los dos afectados, su criterio y su hacer eran garantía de orden y de justicia y solía ser acatado sin mayores reticencias por ambas partes. Eso no significa, claro está, que el trabajo de acequero estuviera libre de presiones o enfrentamientos; tal y como cuentan los que han desempeñado esta labor en el pasado, “a veces te tenías que pelear, porque la gente quiere quedarse con lo que no es suyo.”²⁴ No obstante, el respaldo de la comunidad les otorgaba una autoridad legal y social que quedaba fuera de toda duda.

En los años 80 la figura de los acequeros de las vegas, y posteriormente la del de la sierra, se suprimieron por resultar demasiado costoso su mantenimiento para la comunidad de regantes. A partir de ese momento, las funciones tanto de uno como de otro fueron asumidas en parte por la Junta Directiva, y en parte delegadas en los propios regantes, que pasaron a tener que responsabilizarse de sus propios actos y a negociar sin contar con un mediador. En un principio, el por entonces presidente intentó mantener una cierta disciplina entre los regantes instaurando la norma de multar a cualquiera que fuese visto tomando agua de la acequia cuando no le correspondía; esta política sancionadora, que no cuadraba con el carácter ni con la costumbre alpujarreña, acabó por caer en desuso al cabo de pocos años sin que hubiese tenido grandes repercusiones, aunque permanece vigente en las ordenanzas.

Posteriormente, el envejecimiento de los regantes y el progresivo abandono de muchos de los regadíos, unido a un ciclo de abundancia hídrica, simplificó la situación creando un nuevo contexto de negociación donde el contacto entre regantes era menos necesario y donde las disputas resultaban menos frecuentes. Los regantes que querían hacer uso de la acequia tomaban el agua cuando la necesitaban y, en caso de que la encontrasen ya ocupada, se ponían de acuerdo con el regante de turno para ver cuándo podía disponer de

24. Pablo, ex acequero, 75-80 años, 2012

ella. En el caso de que hubiese varios regantes que solicitaban el agua un mismo día, era el presidente el que se ocupaba de establecer un orden que todos se comprometían a acatar. En los pueblos de abajo —Mecina, Fondales y Ferreirola—, eran los propios comuneros, liderados normalmente por algún veterano que solía actuar a su vez como vocal de aguas, los encargados de dirimir los conflictos por sí solos.

Este sistema es el que se sigue utilizando hoy en día con mayor o menor fortuna. Los dos últimos ciclos de sequía aguda, en 1995 y en 2012, han puesto de manifiesto, no obstante, la dificultad de los comuneros para autoorganizarse y resolver sus disputas en momentos críticos. Y es que los conflictos entre agricultores pueden ser más fácilmente asumidos e integrados por la comunidad de regantes siempre que no aparezcan en escena otras coyunturas que operen a niveles superiores. La aparición de perturbaciones “ajenas” rompe con la dinámica habitual del sistema y provoca la activación de nuevas estrategias. Se activa entonces la creatividad del socioecosistema para buscar innovaciones con las que sortear el peligro. En la medida en que el saber del colectivo se muestre dinámico, flexible y con capacidad de inventiva, así se manifestará la presencia —o ausencia— de su capacidad resiliente.

La gestión de la sequía

Si durante la mayor parte del tiempo la comunidad de regantes es capaz de dar respuesta, de una forma u otra, a las necesidades de sus miembros, estableciendo unas pautas válidas de gestión y distribución del agua, en momentos de carestía generalizada esta se muestra de pronto con todas sus limitaciones. En una situación de escasez hídrica, el sistema comunitario activa todos sus mecanismos para gestionar de la manera más eficaz posible la misma; después de todo, el propio sentido de las comunidades de regantes es el de ordenar y repartir equitativamente un recurso que se sabe limitado. La finitud es una característica con la que los regantes están acostumbrados a lidiar. Pero existe un umbral crítico de escasez que, una vez sobrepasado, hace que las normas comunitarias que normalmente se contemplan dejen de ser operativas: durante un verano de extrema sequía el reparto llega a desaparecer, y la Junta de Gobierno puede retirarse completamente de escena, ya que se considera que no hay nada que repartir, o que lo que hay es tan poco que no justifica en cualquier caso semejantes desvelos. En este contexto, los individuos y las comunidades de vecinos que dependen de un mismo ramal de acequia se convierten en los auténticos protagonistas de la gestión. Su capacidad creativa, cooperativa y de búsqueda de alianzas, unida a un buen conocimiento ecológico local, serán los factores determinantes del éxito de la misma.

La afirmación, tan extendida entre los regantes en años secos, de que “no hay agua”, es algo muy relativo en el contexto alpujarreño, pero marca el punto de inicio de un “sálvese quien pueda” en el que casi todo está permitido. Los alpujarreños, acostumbrados a la independencia y a la libertad de movimientos en su tierra, buenos conocedores del territo-

rio, prefieren buscar soluciones en solitario o, al máximo, con algún buen amigo que saben cómplice. El saber que atesoran les confiere esa capacidad; saber asociado sobre todo a la localización de focos de agua y a la titularidad de los mismos. La amplia red social de la que disponen facilita el contacto con los propietarios de albercas y nacimientos, incluso con aquellos que viven lejos, y la pertenencia a un grupo de parentesco de la zona propicia la consecución de pactos y cesiones de los derechos de agua de aquellos que no hacen uso de los mismos. En otros casos, basta saber de la existencia de un hilo de agua en un barranco que nadie reclama, o aprovechar las filtraciones de alguna fuga en la acequia. En cualquier caso, todo se hará siempre con la mayor de las discreciones, evitando dar explicaciones detalladas sobre el secreto del propio éxito; esto es, seguir regando cuando la acequia ha dejado de llevar agua. En este caso, se asume que los mecanismos comunitarios de apropiación y reparto del agua dejan de ser operativos y, por tanto, se desactivan, del mismo modo que lo hacen cuando existe un superávit del recurso. Se asume también la premisa de la “practicidad” en las acciones de los hortelanos. “La practicidad” dice Geertz “no se emplea en el sentido pragmático de lo útil, sino en el sentido más amplio, filosófico-popular, de la astucia” (Geertz, 1994: 108). “Astucia de los débiles”, que diría De Certeau (1990). Y como vemos, el agua en la Alpujarra es pura astucia, por lo que a nadie le extrañará que se actúe para sacar ventaja de algún modo.

Pero aclaremos que esta desactivación de ciertos niveles de la gestión comunitaria en los momentos de crisis no implica de ningún modo la exaltación del individualismo por encima del resto de valores comunitarios. Las redes comunitarias siguen de algún modo presentes en las prácticas de los alpujarreños. Decíamos al principio de este capítulo que parece existir en la Alpujarra cierta obligación moral de redistribución entre los que tienen de sobra y los que no tienen nada, al menos en el caso del agua. Son varios los casos de regantes locales que intentan ayudar a sus vecinos forasteros, los cuales, precisamente por una ausencia de conocimientos respecto al territorio y la sociedad local, se encuentran en una posición mucho menos ventajosa. Se ha dado el caso de algún agricultor inexperto que, habiendo sembrado un campo entero destinado a la venta y después de descubrir con consternación que el agua no llegaba a su propiedad, se ha visto “apadrinado” por un regante veterano, el cual, haciendo uso de sus influencias, le ha conseguido el agua que necesitaba para regar durante el resto de la temporada. No se trata de un caso aislado. Del mismo modo que los alpujarreños gustan de obsequiar a los forasteros que son de su agrado con bebidas y viandas caseras, también sienten la inclinación a prestarles su ayuda cuando sienten que lo precisan. Son varios los que, aun en periodos de sequía, ceden parte de su agua a algún vecino que la necesita.

Este comportamiento pone de manifiesto las contradicciones a las que está sujeta la propia comunidad de regantes: si por un lado queda claro que los forasteros no son en ningún caso equiparables al colectivo local, por otro, este siente el deber moral de ayudarlos en cierta medida. Los benefactores no buscan compartir su saber o establecer un

vínculo cooperativo con sus vecinos; se trata más bien de acciones puntuales y de conocimientos sueltos que ofrecen en momentos de crisis extrema y con personas concretas. Su forma de actuar sigue siendo independiente al resto de la comunidad de regantes, excluyente y condicionada por el secretismo —la ayuda permanece oculta a ojos de los demás—; detrás de todo ello parece subyacer la necesidad de seguir manteniendo el control de un bien escaso y en extremopreciado como es el agua.

Además de las actuaciones en solitario —soluciones que, como hemos visto, requieren por fuerza de una red social y de un saber colectivo—, durante la sequía encontramos otras basadas en la gestión de pequeños grupos de regantes que, por vecindad, dependen de un mismo ramal de agua y que, gracias a una mezcla de necesidad y voluntad cooperativa, acaban uniéndose para buscar soluciones a una problemática que afecta a todos por igual. Quizá el dato más llamativo de estos grupos sea la profunda heterogeneidad de sus miembros, entre los que encontramos desde los forasteros de tendencia más alternativa hasta los alpujarreños más veteranos. Tanto en uno como en otro caso, una o varias figuras-puente estarán presentes en el grupo; de hecho, es posible que la iniciativa surja de ellas y que sus acciones sean el punto desde el que mover la palanca de lo colectivo. La mezcla local-neorrural es la que posibilita, además, la apertura al resto de la comunidad, siendo la presencia de regantes socialmente reconocidos en el pueblo la que garantice que se escuche lo que el grupo tenga que proponer.

Detengámonos con más detalle en el caso de la pequeña comunidad de Ferreirola. Como ya hemos visto en capítulos anteriores, el pueblo de Ferreirola recibe agua de dos cuencas diferentes, la del Trevéz, a través de la Acequia Real de Busquístar, y la del Poqueira, mediante las Acequias Alta y Baja. En el verano del 2012, mientras que los regantes que dependen de la primera tuvieron agua en abundancia, los que la reciben de la segunda ya comenzaron a sentir su escasez a principios de la estación. Fue precisamente un forastero, agricultor, el primero en movilizarse. Tras acudir al “experto” del pueblo para intentar entender lo que estaba ocurriendo en las acequias y por qué, quiso entablar un diálogo con todos los afectados por la sequía, lo cual no resultaba sencillo para un pueblo más acostumbrado a la acción que a la negociación. Aquí resultó fundamental el apoyo de otros vecinos, tanto locales como neorrurales, entre los que ya existía un vínculo de buena vecindad y que dependían del mismo ramal de acequia para regar sus huertas. Otro vecino más, dependiente este del agua de Busquístar y cuyo sobrante se perdía en un barranco cercano, les propuso la solución: hacer un trasvase de dicho sobrante instalando una tubería hasta la alberca comunitaria. La propuesta parecía factible, pero las interconexiones del socioecosistema no tardaron en ponerse de manifiesto: las mismas aguas que parecían perderse en el barranco son las que alimentan parte de los remanentes del vecino pueblo de Atalbéitar; los vecinos de Atalbéitar no tardaron en enterarse de lo que sucedía y, quien sabe si por auténtica necesidad o por afán de demarcar lo propio y defenderlo de los otros —en la zona es bien conocida la enemistad entre ambos pueblos— en pocos días el so-

brante había sido desviado en un punto anterior, derribando el agua directamente hacia las acequias de Atalbéitar. Este desenlace era, para la población local, más que previsible; de hecho, uno de los mayores del pueblo amonestó al impulsor de la iniciativa por haber hecho las cosas de una forma tan declaradamente pública, por completo alejada de la manera en que se suelen llevar los asuntos “delicados”. En temas como este, la discreción es la herramienta fundamental con la que poder sortear los conflictos.

Pero los regantes de Ferreirola no se dieron por vencidos. Viendo que el caudal que se derribaba por el Bermejo era insuficiente para suplir las necesidades de todos ellos si se dividía en tres partes, tal y como estaba estipulado, pero podía bastar si se usaba todo a la vez, la nueva propuesta fue la de distribuir el agua de un modo distinto: de cada tres días de agua, uno sería para Ferreirola y los dos restantes para Mecina-Fondales, utilizando siempre las tres partes juntas. Para optimizar su uso, se propuso además la instalación de una tubería comunitaria paralela a la acequia principal que abastece la alberca del Menchar, muy deteriorada y de largo recorrido. Una vez más, se buscó el apoyo y el beneplácito del “experto” local, que convocó a todos los regantes y expuso la situación. Aunque no todos se sumaron a la iniciativa de la tubería, que suponía un desembolso económico considerable, sí se acordó hacer la propuesta del método alternativo de reparto a los comuneros de Mecina. La idea fue bien acogida, y durante el resto del verano tanto unos como otros pudieron contar con un mínimo de agua —en el caso de Ferreirola el caudal resultó más que suficiente— con el que regar las huertas.

Además de evidenciar los saberes agroecológicos locales en su sentido más dinámico, poniéndolos a prueba frente a contextos y problemas que no se habían planteado con anterioridad, situaciones como esta son interesantes porque nos hablan de lo individual y de lo comunitario, de los procesos que articulan la relación entre uno y otro, y entre los distintos niveles de lo colectivo. Al igual que el resto de instituciones sociales, la comunidad de regantes funciona a efectos prácticos como un cúmulo de grupos de regantes que operan en cada localidad —de hecho, se trata de una mancomunidad que incluye a varios municipios y que concede un alto grado de autonomía a cada uno de los ramales que quedan bajo su jurisdicción—; estas, a su vez, están fragmentadas en partes más pequeñas que vienen definidas por la vecindad —riego a través de un mismo ramal de acequia— y la confianza que existe entre sus componentes. Basta que un individuo actúe en el nivel más pequeño para que se muevan los engranajes de todo el sistema. Las fuerzas de lo individual y lo colectivo actúan sobre los procesos de toma de decisiones generando una tensión que fluctúa entre ambos polos y que da lugar a dinámicas donde el individuo y la comunidad tienen un peso equivalente en el devenir del sistema hidráulico alpujarreño.

El gráfico que se muestra a continuación puede servir de forma orientativa para entender este funcionamiento. Las elipses más grandes y de colores más claros se corresponden con las distintas comunidades de regantes de una zona, mientras que las más pequeñas, de tonos más saturados, serían las distintas comunidades locales que las componen. Los

puntos blancos representan a los mismos regantes, que pueden formar parte de alguno de los grupos más pequeños o bien insertarse directamente en las comunidades mayores. Tomemos como caso central la comunidad de regantes de las acequias Alta y Baja de Pitres, coloreada en azul. Aunque existe un único reglamento para toda la comunidad, este se atiene a los usos y costumbres que rigen cada una de las localidades englobadas en la misma y les cede cierta autonomía a la hora de gestionar y tomar decisiones sobre sus propios recursos. Así, encontraremos que Pitres y Capilerilla se reparten el agua por horas mientras que Mecina, Fondales y Ferreirola lo hacen por celemines. A su vez, algunas de estas comunidades, marcadas por la pertenencia a un ramal de acequia determinado, engloban otras de carácter más arbitrario, constituidas por regantes que, gracias a la vecindad y a la afinidad, se unen para resolver conflictos o hacer más eficaz la gestión del agua que les corresponde. Existe además la posibilidad de que en una misma localidad haya regantes que pertenezcan a comunidades diferentes, como ocurre en Ferreirola o en Pórtugos. Las comunidades de regantes se solapan y se influyen mutuamente, articulándose a modo de células con capacidad autoorganizativa y formando parte a su vez de un organismo más complejo. Cualquier modificación de una de las piezas más pequeñas generará consecuencias a una escala mayor y del mismo modo, cualquier variación de los niveles de organización superiores acabará influyendo en el comportamiento de las partes. La dinámica multinivel de la panarquía (Holling, 2001), compuesta por subsistemas que se interrelacionan y modifican entre sí, aparece así de manera evidente en el proceso de gestión colectiva del agua de riego.

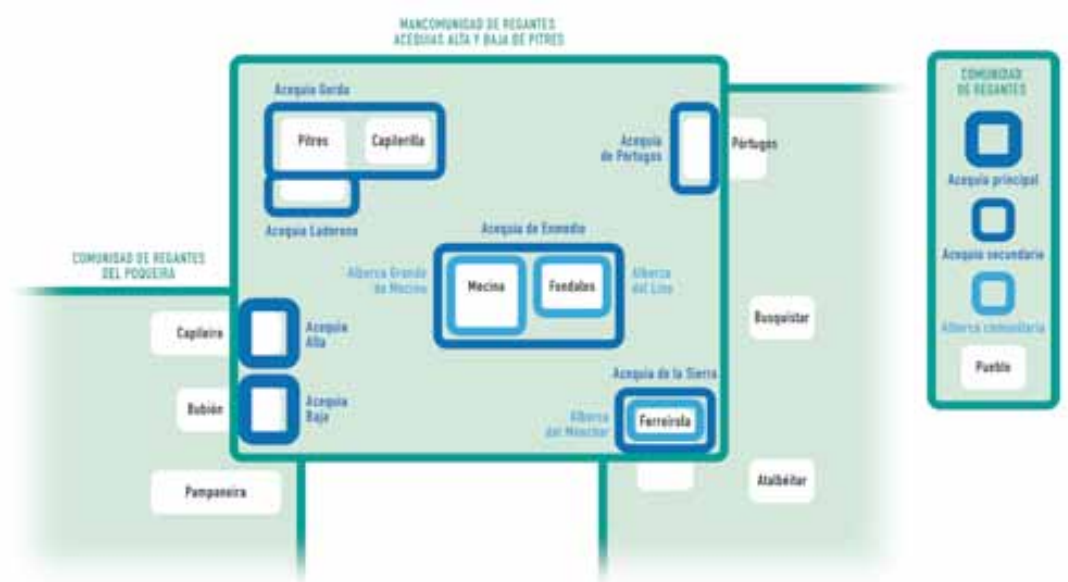


FIGURA 7.8. Sistema de comunidades de regantes en la zona de la Taha
FUENTE: elaboración propia

Pero volvamos a la gestión de la sequía. Aquí es necesario señalar lo nuevo, lo imprevisto, como un componente fundamental en los problemas que la lógica comunitaria ha de afrontar. Las situaciones de escasez hídrica extrema que se han vivido recientemente en la Taha no son algo a lo que los alpujarreños estén acostumbrados. No son pocos los que, echando la vista medio siglo atrás, repiten incansables que nunca antes hubo tanta falta de agua en las acequias y los manantiales; un cambio en los patrones climáticos de los últimos dos siglos parece fuera de toda duda, a la luz de los relatos de viajeros y de nuestros propios informantes.²⁵ Pero no debemos perder de vista que, en lo que se refiere al agua, parece ser más el aumento de la demanda en épocas recientes que la disminución efectiva de las precipitaciones lo que condiciona lo dramático de la sequía²⁶. En cualquier caso, lo que resulta incuestionable es que las prácticas locales en relación al agua están cambiando en la medida en que lo hace el entorno natural y social en el que se inscriben. El propio funcionamiento de la comunidad de regantes deja un margen de flexibilidad a las necesidades de cada momento, posibilitando un cambio constante en la activación o desactivación de estrategias y niveles de actuación. Aquí, el saber conservado y/o adquirido al respecto juega un papel fundamental a la hora de definir la dirección de dicho cambio; en función del mismo, las elecciones del grupo en cuestión se realizarán en un sentido u otro. Si la comprensión de las interconexiones del sistema puede propiciar la búsqueda de soluciones cooperativas —cambios en el reparto del agua, reparación colectiva de los desperfectos de las acequias—, las visiones más fragmentarias buscarán un beneficio directo y a corto plazo mediante la instalación de gomas de riego en barrancos o manantiales. En muchos casos, ambos enfoques se solapan y dan lugar a respuestas mixtas, las cuales, sin renunciar al enfoque de conjunto, buscan respuestas útiles en el corto plazo.

Estrategias desde lo simbólico: ritos y espiritualidad

Hasta ahora nos hemos ocupado de la eficacia de las prácticas agroecológicas en términos de lo que resulta materialmente efectivo para la resolución y gestión de conflictos —sobre todo en lo que se refiere a la escasez del agua—, pero no queremos concluir este epígrafe sin dedicar unas líneas al aspecto más simbólico y ritual de las mismas, aquel que queda plasmado en las celebraciones y en los ritos de la población local. Para entender los nuevos fenómenos sociales que están teniendo lugar en el territorio de la Taha es necesario que nos detengamos en la cosmovisión emergente “importada” por los nuevos habitantes de la zona, aquella que se manifiesta de forma especialmente contundente en las situaciones de carestía.

25. Clemente Rubio habla a principios del siglo XIX de que “en diciembre, enero y febrero, y a veces, hasta cerca de San Juan, todavía es menester romper los ventisqueros que impiden el curso de las aguas de las acequias.” (2002: 221)

26. Según Barberá *et. al* (2000), no podemos hablar de una tendencia de disminución pluviométrica efectiva en el Sureste peninsular, sino más bien de alternancia de ciclos húmedos y secos. La clave de la percepción del estrés hídrico estriba, según estos autores, en la proyección de una demanda que se ha situado muy por encima de los niveles de precipitación habituales.

El alpujarreño del siglo XXI, como el resto de los campesinos andaluces, está impregnado de un sentido eminentemente material de la vida. Aunque su sistema de creencias resulta ser una rica mezcla de cristianismo y mitos paganos donde el culto a la Virgen y a los santos se integra con una devoción casi panteísta por los elementos y las fuerzas de la naturaleza, su hacer cotidiano se basa fundamentalmente en lo que ve y toca. La eficacia simbólica parece haber sido sustituida en las acciones de los alpujarreños por la eficacia práctica, aquella que se impuso con la conquista de la razón ilustrada, y aunque la religión forma parte de su cotidiano, el alpujarreño parece confiar más en su experiencia y su ingenio para solucionar los problemas que en la intercesión de santos y vírgenes. La fe se reserva para determinadas parcelas y momentos de la vida; por un lado aquellas que tienen que ver con los ritos de iniciación y los momentos esenciales de la existencia de todo miembro de la comunidad —bautismo, matrimonio, muerte—. Por otro, con las situaciones de incertidumbre o de pérdida que vive todo ser humano en algún momento de su existencia: enfermedades, dificultades emocionales, etc. En cualquier caso, lo sagrado, que permea muchos de los aspectos del cotidiano alpujarreño, no parece calar en su actividad agrícola. El día a día de la huerta es el dominio de la razón y, sobre todo, de la experiencia. En cuestiones de trabajo, los alpujarreños acuden a la fe rara vez, y solo cuando la situación se muestra insostenible y el resto de caminos parecen haberse agotado.

En la Taha, sin embargo, la espiritualidad ha encontrado en los últimos años otra vía para manifestarse, ligada a la población foránea que reside en la zona y a su forma de entender y vivir las relaciones con el territorio. Ya hablamos en su momento del ideal que muchos de los neorrurales afincados en la Alpujarra traían como leit motiv a su llegada al lugar: la “vuelta a la Naturaleza” y la búsqueda de una armonía con la misma. El discurso de recuperar “el equilibrio perdido” no parece ser una moda ni una simple opción cosmética —aunque de ambas cosas hay en los pueblos de la Alpujarra Alta—; antes bien, existe toda una ideología, una forma de ver el mundo, que ha calado profundamente en las creencias y en las prácticas de gran parte de los nuevos pobladores. A diferencia de lo que ocurre con los autóctonos, para los que el pragmatismo se impone a cualquier rito, la cosmovisión de los forasteros hunde sus raíces en una espiritualidad que bebe de culturas muy alejadas a la propia y las reinventa en función de los intereses y las necesidades del colectivo. De esta forma, lo numinoso pasa a ser tenido en cuenta como factor que condiciona estrechamente lo que ocurre en la naturaleza, en la huerta y en las casas de los seres humanos. Este es el factor que, desde la nueva cosmovisión, hay que “restaurar” en las prácticas cotidianas de los individuos, el que tiene el poder de recuperar la añorada armonía perdida, la pieza clave que permitirá recomponer el puzzle de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza.

No deja de resultar llamativo el hecho de que en las dos últimas sequías serias, la del 95 y la del 2012, una parte de la población neorrural se haya servido de ceremonias rituales para invocar la lluvia, del mismo modo que los lugareños piden lo que les resulta

más necesario a sus respectivos santos durante las fiestas patronales. En el 95 fue un chamán peruano el encargado de officiar la ceremonia. “Al día siguiente empezó a llover”, cuentan algunos vecinos. En el verano del 2012, 17 años después, se repitió una historia parecida: esta vez fueron dos representantes de la cultura maya, originarios de Guatemala, los invitados a realizar una serie de encuentros sobre su famoso calendario y a dirigir una ceremonia de petición de lluvia a la Madre Tierra. Sin llegar a ser un acto masivo, el ritual, celebrado al aire libre en uno de los terrenos del cortijo “Baile en el Aire”, llegó a reunir a más de 50 asistentes, número nada desdeñable en las inmediaciones de un pueblo que cuenta con unos 400 vecinos escasos. Los participantes, procedentes de distintos pueblos y cortijos de los alrededores, eran forasteros en su totalidad, pero lo que resultó tal vez más interesante del acontecimiento fue la completa ausencia de conexión de la ceremonia con la cultura y el territorio en el que tuvo lugar. Tal vez hace 50 años nos hubiera resultado imposible imaginar una ceremonia maya en medio de las sierras alpujarreñas en la que, para más desconcierto, ninguno de los participantes fuese alpujarreño —tampoco maya—. Sin embargo, hoy en día la globalización alcanza los rincones más insospechados del planeta, en especial aquellos que nos parecen más recónditos. A la Alpujarra han llegado personas de países y culturas muy diferentes entre sí pero con un poderoso punto en común: su carácter de “ciudadanos del mundo”. Este carácter de viajeros y apátridas, disconformes con la tradición recibida y receptivos, sin embargo, hacia las ajenas —o al menos aquellas que encajan en el ideario de las revoluciones sociales y espirituales de los 60 y 70, encargadas de traer a Occidente una parte de los mitos de otras civilizaciones—, es el que les lleva a navegar en culturas ajenas, picotear de tradiciones varias y elaborar con todo lo rescatado su particular sincretismo religioso.

En esta cosmovisión, la Naturaleza con mayúsculas ocupa un espacio central. La Madre Tierra es la garante y la salvaguarda de los regalos que el ser humano recibe a diario y que le proporcionan sustento, cobijo y salud. Es, por tanto, necesario, restituir de manera simbólica los dones recibidos, estableciendo una relación de reciprocidad que implica una nueva forma de entender y afrontar la forma de estar en el mundo. Los grandes problemas a los que se enfrenta el planeta en la actualidad derivan de esta ruptura del equilibrio primigenio, que ha llevado a la especie humana a desacralizar la naturaleza que le da sustento y a convertirla en mero objeto de consumo. De la reciprocidad se ha pasado a la apropiación; no es necesario restituir nada porque el ser humano, gracias a la tecnología y a una ciencia al servicio de la depredación, se ha convertido en el dueño legítimo de todo cuanto le rodea. Los efectos de dicha actitud saltan a la vista; la sequía es solo uno de ellos. Para los buscadores del equilibrio perdido, este solo será posible cuando el ser humano vuelva a ocupar el lugar que le corresponde, integrado en los ciclos de la Naturaleza, cuando vuelva a rendir el tributo necesario al carácter numinoso de la misma y a adecuar sus acciones en consecuencia.

Este es el sentido de los rituales que se celebran actualmente en diferentes puntos de la Alpujarra Alta: devolver al ser humano la comprensión de su pertenencia a un sistema mayor, esencial y sagrado. Dichos rituales no limitan su aparición a momentos de crisis, aunque sean estos un contexto privilegiado para que se hagan visibles; la celebración de los solsticios y equinoccios, de la luna llena y de fechas que se consideran relevantes o sagradas en otras tradiciones —el final del calendario maya, por ejemplo—, es algo que está bastante normalizado entre un sector de la población que reside en la zona. El culto a la Naturaleza emerge en todas estas ceremonias con una libertad de la que la sociedad neorrural parece ansiosa, libertad que el culto cristiano del que en su mayoría provienen les niega. Los adeptos de la nueva espiritualidad, en su mayoría desencantados de la de origen, ven como única salida ante esta pérdida personal y ambiental la búsqueda en culturas ajenas y su extrapolación al contexto en el que viven.

En la ceremonia maya de petición de lluvia los elementos rituales eran copal, semillas de cacao, granos de maíz; todos ellos muy alejados del mundo mediterráneo y de la realidad alpujarreña. Si los pitreños rezan a San Roque y los fondaleros a la Virgen del Rosario, los forasteros buscan en el humo del copal a la Pachamama. La finalidad, en definitiva, es la misma; tanto unos como otros recurren a lo mágico cuando lo racional se revela inútil, y el agua en la Alpujarra puede llegar a ser un asunto suficientemente serio como para agotar todas las posibilidades. Pero si entre los locales lo religioso va perdiendo fuerza a medida que las viejas generaciones desaparecen, entre los forasteros la nueva espiritualidad parece ir ganando adeptos.

Más allá de la eficacia real que puedan tener estos rituales sobre el devenir de los ciclos naturales, son importantes en la medida en la que nos hablan de una comunidad que, procedente del imaginario capitalista, está construyendo un discurso que pretende huir del mismo, no solo a nivel político, sino también mitológico; que comparte una serie de creencias que incumben de manera directa a las formas de uso y apropiación del territorio y los recursos naturales —entre ellos el agua—; que, decepcionada de las promesas del progreso, pretende recuperar una ética del cuidado y de la reciprocidad basada en un enfoque biocéntrico. Hablamos aquí de una identificación, no con el territorio, sino con una serie de valores y creencias que actúan como aglutinante de un grupo social.

Por otra parte, la reflexión sobre los ritos en la Taha nos lleva a evidenciar una vez más la existencia de una sociedad extremadamente polarizada. Población local y foránea se mueven a partir de ideologías y cosmovisiones diferentes e impermeables la una de la otra: del mismo modo que para un lugareño sería impensable a día de hoy asistir a cualquiera de las celebraciones convocadas por los neorrurales²⁷, tampoco estos comparten los espacios rituales de la población local, quedando ausentes de las procesiones y las misas. Ni siquiera los mediadores —las figuras-puente— son capaces aquí de tender puen-

27. Es tal vez el rito de la muerte el único que derriba las barreras entre unos y otros, evidenciando que los lazos comunitarios no son, después de todo, tan frágiles como pueda suponerse.

tes, ya que ellos mismos, o bien aparecen posicionados en un tipo de ritual —nunca en los dos a la vez—, o bien no participan en ninguno de ellos, caso más frecuente. Respecto a la forma de vivir ese aspecto numinoso de la naturaleza por parte de unos y otros, podemos decir que resulta algo tan íntimo y tan personal que difícilmente llegará a ser puesto en común. Es muy probable que lo que el labrador alpujarreño siente cuando riega su campo o sube a la sierra sea muy parecido a lo que siente un forastero cuando mira su huerto o pasea por los caminos.

La maravilla ante la obra de un poder superior está presente para ambos; pero la forma de expresarlo e integrarlo en sus prácticas está mediada por discursos de representación muy diferentes para unos y otros; el efecto cohesionador de las prácticas es, sin embargo, completamente paralelo en ambos casos. Estas se convierten en rituales de integración comunitaria tanto para unos como para otros.

8

El saber sobre el agua en la Taha

8.1. SABERES SOBRE EL AGUA: LA DIFERENCIA ENTRE CONOCER Y DESCONOCER

8.1.1. Distintos niveles del conocimiento sobre la gestión del agua en la Taha

Si los saberes asociados al cuidado de un huerto permiten cierto margen de “descontextualización territorial” —cabe la posibilidad de consultar algún libro o preguntar a hortelanos de otros lugares—, los que se refieren al agua se encuentran inevitablemente unidos a las características concretas de un territorio dado. El conocimiento de la geografía, morfología y cultura del lugar es condición indispensable para el aprendizaje. Así, un hortelano recién llegado a la Taha siempre podrá traer de otros lugares sus propias semillas, sus propias técnicas de cultivo y sus propios remedios contra las plagas, pero como propietario o beneficiario de un regadío, difícilmente podrá abstraerse de las normas culturales que rigen el reparto del agua —y que son exclusivas y únicas de ese sitio—, ni del recorrido y ubicación de las acequias que lo abastecen, ni de las personas de referencia que gestionan o poseen más poder en el microcosmos local. Podría objetarse que este conocimiento no resulta necesario si el hortelano se abastece únicamente del agua que nace en su propio terreno, pero como hemos visto, tampoco en este supuesto existe una completa autonomía, siendo el agua un elemento que no entiende de límites municipales ni de propiedades privadas, que fluye libremente, a veces por la superficie, a veces de manera subterránea, conectándose a través de misteriosos circuitos que solo los buenos conocedores de un territorio pueden llegar a comprender y que hace del riego una de las actividades donde con más claridad se manifiesta la interdependencia entre los seres humanos, y de estos con el resto del ecosistema.

Esto no quiere decir, claro está, que los saberes sobre el agua sean un campo exclusivo de lo local o lo concreto: no existe concreción sin conocimiento general, ni especificidad que no se asiente sobre una base de conocimiento más amplia. En términos generales, los saberes asociados a la gestión y uso del agua en la Alpujarra Alta se pueden agrupar en tres ámbitos diferentes e interdependientes unos de otros. El aprovechamiento de la misma requerirá el dominio de los tres para que pueda ser llevado a efecto de manera óptima:

El primero de estos espacios de conocimiento está referido a la comprensión general del comportamiento del agua como fluido en el ecosistema. Saber que el agua se desliza siempre hacia abajo por fuerza de la gravedad, que erosiona el suelo en función de la pendiente por la que se desliza y de la velocidad que lleva, o que en terrenos permeables se filtra a través de la tierra para acabar emergiendo en cotas inferiores, son conocimientos que muchos poseen gracias a los estudios de primaria o secundaria y que otros han adquirido sencillamente mediante la práctica y la observación en el terreno (que es lo más común), pero que resultan igualmente aplicables a la Taha o a cualquier otra zona de montaña. Este tipo de saber constituye la base sobre la que se asientan el resto, más específicos y en estrecha conexión con la orografía, la toponimia y las costumbres que predominan en cada lugar.

Este conocimiento resulta fundamental, no solo para entender las leyes físicas que para la inmensa mayoría son mero sentido común (el agua corre siempre de arriba hacia abajo) sino para percibir el socioecosistema de manera unitaria y visibilizar las conexiones que se establecen entre los distintos planos que lo componen. Así, el hecho de saber que el agua filtrada en la tierra a lo largo de las acequias sirve para recargar acuíferos y manantiales en cotas inferiores determinará las prácticas de gestión y uso del sistema, y nos llevará incluso a reconsiderar las relaciones vecinales: se da el caso de albercas cuyo sobrante alimenta otras albercas, y de terrenos que si se riegan de manera sostenida permiten recargar los manantiales de bancales inferiores... La disponibilidad de agua puede depender en muchos casos de las prácticas de los regantes que tengamos más cerca, de ahí la importancia de la negociación y la gestión común, y de ahí los conflictos que con frecuencia podemos encontrar.

Una de las prácticas más polémicas y que está alterando de manera más drástica toda la dinámica del sistema es el uso de gomas de riego y el entubado de acequias que, por falta de mano de obra que mantenga el laborioso sistema de acequias, se considera en muchos casos como la única opción para hacer llegar el agua hasta el propio terreno. Los estragos que dicha medida causa en el paisaje son señalados por una vecina del lugar:

“El campo, ahora que han entubado, se está secando, ¿entiendes? No filtra el agua. En Ferreirola había antes un camino precioso, y han puesto tubos así, de 25 cm, para traer el agua a Ferreirola. Antes había una alberca grande ahí, pero por no tener hombres que vengán a limpiar la alberca, pues han entubado todo y está todo seco, y hay como un bosque ahí; pues se está secando todo el bosque, eran árboles enormes, precioso (...) Es entender

cómo funciona el agua también. Si entubas el agua se secan todos los campos alrededor porque no hay filtración, pero aquí son salvajes, la gente del pueblo”.

(Claire, 65-70 años, 2012)

La clave reside, pues, para algunos regantes en “entender cómo funciona el agua”; entendimiento que resulta, sin embargo, más discutible de lo que pudiera parecer en un principio. En no pocas ocasiones (con mucha más frecuencia que lo que se refiere a otras parcelas del cuidado de la huerta) se apela al conocimiento sobre el agua como a una cuestión obvia, de “sentido común”. Pero sabemos que también el sentido común puede ser analizado como un sistema cultural y sometido a las variantes que proporciona cada sociedad (Geertz, 1994). Así, lo que para algunos resulta de sentido común, para otros puede resultar un sinsentido. En la Taha nos encontramos con la colisión de dos sistemas de “sentido común” diferentes: mientras que para unos resulta obvio que el único modo de mantener el sistema y el paisaje alpujarreño es respetar y usar las acequias de la forma en que se ha hecho siempre, otros tienen claro que la manera de actuar ha de ir en consonancia con las condiciones actuales del socioecosistema —no hay brazos suficientes para mantenerlo— y que lo fundamental para un regante es conseguir que el agua llegue hasta su campo. Desde este punto de vista, hay lugares en los que el uso de tuberías de PVC para conducir el agua aparece como la única manera de poder garantizar un caudal mínimo para el riego. Las juntas de ensamblaje de los tubos de conducción, además, dejarían escapar agua suficiente como para que el ecosistema no tenga por qué resentirse. El entubado es, desde este punto de vista, la única manera de poder mantener una agricultura de regadío que está contribuyendo a recuperar la cubierta vegetal.

La elección, en última instancia, no es tanto una cuestión de conocimiento como de creencias y prioridades, basadas, tanto unas como otras, en el mencionado sistema del sentido común. Solo es verdadero si es útil, que dirían los pragmáticos¹. Es la funcionalidad, el resultado, lo que define lo correcto o incorrecto de la práctica; pero esta funcionalidad también varía según las coordenadas de referencia que se elijan (¿útil para qué o para quién?). Lo interesante en cualquier caso es que, aun cuando la elección de una práctica se base en “lo que queremos” y no en “lo que sabemos” (o cuando lo segundo se defina en función de lo primero), el conocimiento se esgrime en ambos supuestos como herramienta capaz de autorizar y legitimar las elecciones tanto en uno como en otro sentido. Se recurre así, una vez más, a lo que es “de sentido común”, y que no es otra cosa que el sistema de valores que perfila las acciones de cada individuo.

1. El pragmatismo norteamericano es una tradición de pensamiento filosófico que privilegia la experiencia y el resultado de la acción como condicionante de la verdad; la experiencia es la única fuente adecuada para establecer lo acertado de una creencia (así pues, todo conocimiento es creencia hasta que la experiencia demuestra su utilidad). Los pragmatistas conciben el conocimiento como algo “no estático o dado sino como un proceso continuo, temporal y fundamentalmente revisable”. (Rossi, 2005)

El segundo ámbito del saber relacionado con el agua se refiere al conocimiento de la topografía y morfología locales, y es el que permite aterrizar esa comprensión general del funcionamiento del sistema hídrico en el contexto local de las condiciones altoalpujarreñas —en nuestro caso, más concretamente, del municipio de la Taha—. La ubicación de remanentes, el origen y recorrido del agua que los alimenta, la localización de los partidores y las puchas que permiten la llegada del agua a cada zona, la conexión de unas acequias con otras, o los parajes donde la tierra es más permeable, son saberes que se cuentan en esta categoría.

Se trata, en definitiva, de un conocimiento profundo del territorio que permite al regante saber qué compuertas tiene que abrir o cerrar para que el agua llegue a su bananal, qué fuentes alimentan a las acequias de las que se nutre, en qué lugar concreto puede caer un hilo de agua que nadie reclame y que pueda ser aprovechado o dónde hay que desviar un caudal determinado para que el agua llegue a su destino y no sea captada en el camino por usuarios “indeseados”.

Aquí, los antiguos acequeros y todos los que, por su ocupación, han recorrido y tenido un contacto estrecho con la sierra —pastores, labradores, miembros de la Junta Directiva de la comunidad— son los expertos en la materia, los que conocen al dedillo todos los partidores, compuertas y conexiones de este complejo entramado hídrico:

“En el Mulhacén sale la fuente Paeres, esa fuente cuando echa agua llena esa acequia tan grande que tú has visto, es terrible, y luego está la fuente de Peño Negro, luego está la fuente de Pocedero, luego está la fuente de las Alberquillas, luego está la fuente de la Reguera Contreras... Conozco toas las fuentes. [...] Yo, cualquier pregunta de lo que sea, yo conozco la sierra entera: la laguna de las Yeguas... ¡Lo conozco todo!”

(Pedro, 75-80 años, ex acequero, 2011)

Los menos familiarizados con el territorio, sin embargo, se encuentran en auténticos aprietos a la hora de utilizar su agua y saber de dónde procede; algunos optan por recurrir a la ayuda de gente del lugar, que de manera voluntaria o, más frecuentemente, a cambio de una remuneración económica, se encargan de gestionar los riegos:

“I use the acequia water, but I haven’t learnt how to use it, so one of the guys from the village does the watering. [...] You have to leave gates and you have to drive the water, to direct the water, and I didn’t learnt, this year I have been very busy with the house...”

(Mary, 55-60 años, 2012)

Se genera así un curioso tejido socioeconómico que posibilita la aparición de relaciones entre los conocedores (locales) y los desconocedores (neorrurales) de la materia, relaciones que, si bien no dejan de ser simbióticas —cada uno obtiene un beneficio determinado de las mismas— acentúan aún más la jerarquía del conocimiento. Los poseedores del mismo, al tiempo que lo comparten, le ponen un precio, mientras que los que lo demandan, lo compran antes que aprenderlo. Si en el plano económico los pagadores están “por encima” (son los que ofrecen el trabajo y, por tanto, los “jefes”), en el plano social ocurre

todo lo contrario: “los que saben” siguen teniendo control exclusivo sobre su saber y son valorados por el mismo, pudiendo, además, obtener de él un beneficio económico, lo cual, en la Alpujarra, supone un respiro para muchas economías domésticas.

Por último, encontramos todos los saberes relacionados con las pautas sociales y los aspectos jurídicos que rigen el sistema: derechos y deberes de cada regante, sistema de medición y reparto del agua, turnos de riego, funcionamiento de la comunidad, propiedad de las fincas... Nos referimos aquí, además de a las regulaciones recogidas en los estatutos de la comunidad de regantes, a un gran número de normas implícitas que de manera tácita se aceptan entre todos los que forman parte de la comunidad y que abarcan desde el establecimiento de los turnos y orden de riego hasta la responsabilidad del mantenimiento de los regueros que llegan a cada parcela por parte de los propietarios. La misma costumbre de dejar media hora de “agua clara” a primera hora de la mañana es un ejemplo de práctica comúnmente aceptada —todos los regantes saben que es mejor dejar que el agua vaya “toda junta” para que empape la acequia antes de empezar a tomarla—, aunque nunca se explicita cuando se habla del riego, algo que, por otra parte, ocurre con la mayoría de saberes de este tipo.

Es aquí donde la distancia entre locales y foráneos se convierte en abismo. Las normas consuetudinarias sobre el uso y las formas de apropiación y distribución del agua son, por su carácter tácito y flexible a la vez, el talón de Aquiles del entendimiento entre unos y otros. Los regantes forasteros, ignorantes en muchos casos de la dinámica del reparto, no disponen de las herramientas necesarias para gestionar el sistema en igualdad de condiciones a la de sus vecinos, mientras que estos, amparados por su conocimiento, obtienen una ventaja comparativa para la que se sienten autorizados:

“Durante años ya te digo, engañándonos como a chinos. ¡Pero años y años y años! (...) porque la tendencia del humano es a coger más, a coger más agua o a coger más tierra, entonces, ¿a quién “se la das”? Pues al último que llega y al que no se entera. Y si hay mucha agua no pasa nada, evidentemente, pero cuando escasea... Y como aquí son ciclos, yo desde que estoy aquí siempre ha habido ciclos, ciclos de muchísima agua y años de poquísima agua. [...] Entonces, cuando hay poca agua, lo que ellos intentan hacer es que tú pagues montones de agua para que a ellos el agua les salga más barata... [...] Y luego intentan darte por todos sitios. [...] Como te vean la duda, como te vean que tal... te la cuelan.”

(Maite, 50-55 años, 2012)

El ser o no alpujarreño resulta así determinante para poder acceder a la información. En primer lugar, el argot de los regantes ya supone un problema para muchos de los que llegan de fuera, incluso compartiendo el mismo idioma:

“Yo es que cuando se ponen a hablar del corte nosequé, el tajo nosecuánto, y a utilizar ese vocabulario incomprensible, es que no entiendo nada...”

(Fernando, 50-55 años, 2012)

Por otra parte, la propia asunción del saber como algo “natural” o innato por parte de los poseedores del mismo dificulta cualquier tipo de transmisión o explicación:

“La gente de aquí están muy dispuestos a enseñarnos, pero es un problema intercultural, porque creo que ellos no pueden entender cómo nosotros no entendemos nada, porque desde que eran pequeños es una parte de su vida... Claro, todo el mundo sabe cómo funciona el agua; la dificultad es entender cómo nosotros no entendemos. [...] Y luego siempre hay problemas con el idioma también.”

(James, 40-45 años, 2012)

Pero cabe preguntarse hasta qué punto esa dificultad que encuentran los forasteros para ser partícipes de un conocimiento como el del agua se debe a la consideración tácita u “obvia” del mismo por parte de la población local, y en qué medida se trata de una estrategia del grupo por preservar el recurso de amenazas externas. No podemos olvidar que, ante la amenaza de agentes que se consideran indeseables o sospechosos, un grupo cultural es capaz de desarrollar mecanismos de protección de sus saberes más preciados (Pascual y Florido, 2005). Esto, en el caso concreto del agua en la Taha, se ha traducido en cierta reticencia a la hora de compartir el conocimiento, o, al menos, ciertos aspectos del mismo, con los llegados de fuera; reticencia que permite perpetuar el control del sistema por parte de sus “legítimos” propietarios. En ningún caso podemos hablar de temores infundados, aunque sí de la identificación de un enemigo erróneo. El conocimiento ofrece poder a quien lo posee, y para el caso de la Alpujarra Alta, existen no pocos intereses para apoderarse del mismo. Una regante explica así la contradicción que existe entre los locales que, por un lado sienten la necesidad de proteger su sistema, y por otro ven la necesidad de transmitir las claves de su funcionamiento:

“La mayoría de los que estamos aquí todavía con los riegos y viviendo en cortijos somos ya gente... forasteros, ¿no? Gente de fuera, como nos llaman ellos. Y entonces a ellos también les resulta muy difícil dar su riqueza cultural a extranjeros, todo el conocimiento de las acequias, toda la enorme cultura en torno al riego, hay como un escalón ahora mismo... un desnivel, por decirlo de alguna manera, por eso, porque era algo que se transmitía de padres a hijos de forma muy natural, ¿no? Y ahora mismo esa cadena se ha roto, esa transmisión ya no es de padres a hijos, es algo más abierto, ¿no? Ahora se transmite de vecinos a vecinos, porque los hijos a lo mejor ya no quieren saber nada, entonces el que viene a limpiar la acequia contigo ya no es tu hijo, es tu vecino, y tu vecino ya no es del pueblo y bueno... A ellos eso es un trauma que les cuesta superar, el hecho de que nosotros no seamos autóctonos. Yo no quiero hacer un trauma de esto, ¿no? Porque en verdad pienso que es tan valioso el conocimiento que ellos tienen, y siempre les queremos hacer ver que ellos son los auténticos conocedores y los auténticos sabios, y que nosotros estamos por debajo de ellos, eso es cierto. Pero incluso aunque vean esa actitud en ti no lo sueltan muchas veces. Hay cosas que se las guardan, incluso a veces las manipulan, no sabemos si a beneficio propio... Yo prefiero pensar bien, prefiero pensar que ellos aman mucho su tierra, y que quieren que las acequias continúen y que siga habiendo aquí gente

que cultiva, ¿no? Y sinceramente pienso que muchos de ellos son muy conscientes de esto y van a transmitirlo sin ningún problema; pero hay otros que están ahí muy... Hay un problema además con el agua en la Alpujarra: el agua en la Alpujarra necesita ser defendida. Es que tenemos muy cerca todos los invernaderos de Almería que necesitan agua; entonces ya en muchas ocasiones los campesinos de la Alpujarra se han tenido que poner en pie de guerra para defender su agua, porque la Administración prefería que esa agua se usara para regar invernaderos que para regar huertos, ¿sabes? Y entonces son muy celosos de su conocimiento porque muchas veces los han manipulado también, no es solamente por el hecho de que nosotros seamos forasteros y les cueste. Es que muchas veces los han manipulado y todo el sistema actual de la legislación actual sobre el agua no contempla para nada los derechos de las comunidades de regantes. (...) Ellos son muy celosos de su conocimiento porque hay que protegerlo, porque hay que preservarlo para que no sea manipulado, y hay mucha gente que es consciente también de esto.”

(Teresa, 50-55 años, 2012)

El conocimiento ha de protegerse de los extraños porque puede ser usado como arma, de ahí la reticencia a cederlo. ¿Cómo consigue entonces uno de esos “extraños” interesado, no en la manipulación de la información o el recurso, sino simplemente en el mantenimiento de su huerta, acceder al mismo? De esto, y de las dificultades que dicho aprendizaje entraña, es de lo que hablaremos a continuación.

8.1.2. Códigos de conocimiento y formas de aprendizaje

Al comprar una tierra de regadío, el propietario de la misma pasa a ser automáticamente miembro de la comunidad de regantes bajo cuya jurisdicción se encuentra, pudiendo disfrutar de los beneficios de esta —es decir, el derecho al agua que le corresponda— y debiendo cumplir con sus deberes —contribuir a los gastos anuales de limpieza y reparación de acequias, así como ocuparse personalmente de la limpieza de su reguero, que es el tramo de acequia terciaria que hace que el agua de la acequia de distribución llegue hasta su terreno—. Ahora bien, la entrada automática en la comunidad de regantes en ningún caso supone la automática adquisición del saber que esta atesora. Un regante que no esté familiarizado con la cultura del lugar se encuentra así con una serie de pagos y trabajos con los que tiene que cumplir sin entender cómo ni por qué.

Cualquier regante que lo desee puede solicitar a la comunidad una copia de los estatutos, pero esto rara vez se hace, lo cual resulta bastante comprensible: un lenguaje burocrático y enrevesado, terminología local y topónimos que solo los paisanos conocen, hacen de dichos estatutos mensajes cifrados para los que resulta imprescindible un intérprete, si no varios.

Lo común es que algún conocido o vecino bienintencionado se encargue de explicar al regante novato, de forma muy somera, cuánta agua le corresponde y dónde y cuándo tomarla. De no existir el vecino, o en caso de duda, se acude al presidente de la comunidad de regantes o al vocal responsable del agua en cada pueblo que, sin embargo, no

ofrece mucha más información que la ya mencionada. Al regante no le queda más remedio que ir preguntando aquí y allá, pegando la oreja y abriendo bien los ojos hasta llegar a entender, al menos, las reglas más básicas, esto es: el número de horas —o celemines— que le corresponden, y las puchas o compuertas que es necesario abrir o cerrar para tomar el agua de la acequia principal. A veces la primera información ni siquiera es necesaria, ya que en años normales hay agua en abundancia y cada uno puede tomarla cuando y cuanta guste.

En años de sequía la situación se complica, sobre todo si hay que entandar el agua, y más aún si dichas tandas empiezan a no corresponderse con lo estipulado en las normas básicas; como falta el agua, los turnos se van retrasando al tiempo que disminuyen los minutos de riego de cada hortelano en función del caudal del que disponga la acequia —o la alberca—. El regante tendrá, por tanto, que acudir a las reuniones en la plaza de Pitres o junto a las albercas Grande o del Lino si está en Mecina-Fondales, cada vez que quiera “pedir el agua”. Ya aquí la ausencia de información puede confundir a muchos: algunos regantes con años de experiencia en el terreno han averiguado este verano (2012) la comunidad de regantes a la que pertenecían y han acudido por primera vez a las reuniones.

En estas reuniones, la experiencia suele ser desalentadora: oír hablar sobre prácticas y lugares que nunca se han visto puede resultar desesperante para cualquiera. Los cortes, los celemines, las partes, el blincar el agua... Todo resulta un misterio cuya comprensión requiere, no solo tiempo y paciencia, sino una búsqueda del conocimiento fuera del ámbito de la comunidad de regantes como tal. Algunos acuden así a los considerados expertos en la materia, mayores que han ejercido de acequeros o de gestores del agua en la Junta Directiva, intentando encontrar explicación al porqué su hora de agua ha quedado reducida a 7 minutos y medio. La respuesta no siempre es satisfactoria ya que, como hemos visto antes, los alpujarreños dan por sentados ciertos conocimientos y ciertas pautas sobre las cuales construyen su discurso, pautas que en ningún modo han sido asumidas —ni comprendidas— aún por el regante novato. Si en el huerto la observación y la práctica son accesibles —es una escena común encontrar a los hortelanos realizando alguna actividad propia del mismo—, en lo relativo al agua ese acceso se complica; no todos los días sube uno a la sierra para echar el agua en el paraje de las Tonás, ni a la Acequia Real para medir las partes de agua que lleva ni para partirla. De hecho, muchos no lo han hecho más que unas pocas veces en su vida. La transmisión del saber relativo al agua no siempre cuenta con la ayuda de la observación directa e inmediata, por lo que las explicaciones de los expertos rara vez sirven por sí solas.

Un joven hortelano explicaba, después de su intensa experiencia con el agua en el verano de sequía del 2012, que los “expertos” solo pueden ser buenos informantes para un forastero si este posee previamente los conocimientos básicos que ellos dan por descontados y dispone ya de preguntas concretas que poder formularles. El problema de los que saben es que, además de tener “demasiada información” (difícilmente asumible para los

recién iniciados en el mundo del regadío), poseen unos códigos de comunicación muy diferentes al del receptor. La toponimia local, que incluye los nombres de cada una de las fuentes, pagos y ramales de acequia, es una de las principales barreras entre conocedores y desconocedores del territorio; pero también lo es toda la jerga asociada al agua y al reparto, así como algunos conceptos considerados básicos por los lugareños. El carácter tácito de muchas de las normas acaba de complicar las cosas, haciendo que el regante inexperto “meta la pata” a menudo y se vea envuelto en malentendidos y conflictos:

“Me decía que primero dejase el agua para que fuese toda, y luego que la cogiese, y yo le digo, mira, es que yo tengo el agua a esta hora y no puedo esperar, si está mal repartido... Yo no tengo ni idea de cuándo te llega el agua a ti para luego abrir; yo tengo el agua desde primera hora.”

(Roberto, 55-60 años, 2012)

En el asunto del aprendizaje, los alpujarreños más jóvenes o los neorrurales que conocen bien el terreno, y en definitiva todos los que venimos llamando figuras-puente, se revelan como los mejores traductores de realidades. En el caso de estos últimos, su facilidad para dominar lenguajes diferentes y empatizar con el punto de vista del otro los vuelven particularmente útiles como guías. Pero, por encima de las personas, es el contexto comunitario, de negociación y de acción, el que marcará y posibilitará el aprendizaje en torno al agua: las jornadas de trabajo en la acequia, las reuniones de reparto y las asambleas generales son los espacios donde, con códigos más o menos comprensibles para el principiante, los saberes sobre el agua fluyen con todo su potencial. De estos contextos y de la construcción colectiva de dicho conocimiento es de lo que nos ocuparemos a continuación.

8.1.3. La construcción colectiva del conocimiento sobre el agua

Toda creación de conocimiento tiene, en última instancia, un carácter colectivo, pero hay saberes en los que dicha cualidad se manifiesta de manera especialmente clara. Este es el caso de los saberes asociados al agua en la Alpujarra. Mientras que un hortelano dispone en su huerta de un pequeño laboratorio en el que poder experimentar y observar de manera autónoma, hacer prácticas y sacar conclusiones, teniendo como referencia el ciclo agrícola y sin la necesidad de recurrir a la colaboración de otros agricultores, la amplia escala temporal y espacial que abarca el conocimiento ligado al agua le otorga un marcado carácter comunitario, el cual influirá decisivamente en sus formas de construcción y adquisición. La propia extensión del sistema hídrico —los ríos cruzan varios términos municipales y la red de acequias abarca cientos de kilómetros— así como los tiempos dilatados de los ciclos del agua, hacen que no basten un individuo ni dos, y que no sea suficiente un año ni diez, para adquirir un mínimo del conocimiento necesario. El saber, construido

a lo largo de siglos con la experiencia de innumerables investigadores, cristaliza así en una serie de normas sociales que se heredan, a menudo sin ser cuestionadas, y que son las únicas que aseguran que el sistema siga funcionando.

Uno de los ejemplos más interesantes a este respecto es la forma en la que se ha obtenido el cálculo de agua que corresponde a las vegas de cada pueblo y su distribución entre las distintas labores. Como hemos visto en apartados anteriores, las vegas de la Alpujarra tienen un número concreto de horas de riego o de celemines —en el caso de Pitres, por ejemplo, tenemos 546 horas para toda la vega, mientras que para Mecina y Mecinilla la medida es de 733 celemines—. Prácticamente nadie ha sabido darme una explicación clara sobre la forma en que se ha llegado a esa cifra, inamovible por otra parte y perfectamente asumida por el total de los regantes. En cualquier caso, parece lógico asumir, tal y como los estudios arqueológicos sobre la zona sugieren y como sostienen algunos informantes, que se trata de un cálculo hecho a partir de una observación directa del agua disponible para ese territorio en cada ciclo agrario y de la cantidad de tierra susceptible de ser regada con la misma. Es decir, algo tan simple y tan complicado a la vez como averiguar cuánto tenemos y para cuánto alcanza eso que tenemos; estrategia de conocimiento que requiere, entre otras cosas, años de observación y de experimentación de numerosos individuos para ser construido y validado.

La experimentación, sin embargo, no acaba ahí. La adjudicación de agua a cada pago es otro de los asuntos en los que la práctica y la observación colectivas parecen haber jugado un papel fundamental. El hecho de que el agua correspondiente a un terreno no sea necesariamente proporcional a su extensión, criterio que en principio parecería el lógico a la hora de establecer el reparto, esconde toda una serie de razonamientos, observaciones y necesidades del grupo social gestor del recurso. Como ya hemos visto, hay regadíos que, aun siendo relativamente pequeños, cuentan con más horas de agua que otros de mayor superficie. ¿Por qué ocurre esto? cabe preguntarse. ¿Es arbitraria dicha distribución? Una vez más nos encontramos con un desconocimiento generalizado entre la mayoría de los regantes, pero con una aceptación incuestionable de la norma. Algunos de ellos sí aventuran, sin embargo, una explicación: tradicionalmente se asignaba más agua a las tierras más productivas y de mejor calidad, que eran aquellas en las que más interesaba regar. De esta manera, el agua podía “invertirse” en las labores que garantizaban un mayor rendimiento. Para llegar a establecer semejante clasificación —qué tierras, y cuánta agua— debieron de ser necesarias las experiencias individuales y la reflexión conjunta de muchos regantes en una franja temporal relativamente dilatada.

Lo que quedó de aquellas observaciones colectivas son las cifras que maneja la comunidad de regantes en la actualidad, recogidas en las ordenanzas, en los libros de aguas y en la memoria de los más mayores; lo que se perdió, la forma en la que se construyó dicho conocimiento, reducida a una mera cuestión de infalibilidad de los “antiguos”.

Un último ejemplo de experimentación colectiva en este ámbito nos lo proporciona el

trazado de las propias acequias de careo y las fuentes que estas alimentan. Según Escalante *et. al* (2008) y algunos de los testimonios recogidos, el uso de trazadores (colorantes) en el agua y una atenta observación, imposible de realizar de manera individual, parece haber sido el método empleado por los primeros gestores del sistema para discernir la trayectoria del agua y los lugares de mayor permeabilidad (aquellos en los que convenía “carear” el agua).

Y si el conocimiento sobre el agua se ha construido colectivamente a lo largo de los siglos, también se ha adquirido de manera colectiva y en el seno de una comunidad, en este caso, la de los regantes. Los espacios de reunión de los comuneros, ya se trate de asambleas formales, jornadas de trabajo para reparar las acequias o encuentros en la compuerta de la acequia o en las albercas principales, son todos contextos de aprendizaje que han ofrecido a los alpujarreños la oportunidad de observar lo que hacen otros —aquellos que poseen autoridad en la materia— y asimilarlo.

Uno de los contextos privilegiados para ello son las reuniones para “pedir” el agua, que durante la estación seca se venían celebrando, como hemos visto, prácticamente a diario. A medir y a repartir el agua se aprende sobre todo observando, escuchando y compartiendo con los demás los espacios de trabajo. La experimentación, a diferencia de lo que ocurre para el saber hortelano, se ve limitada por la existencia de una tradición de fuerte raigambre y por la necesidad de consensuar cada innovación en el seno de un grupo que rebasa el ámbito doméstico. La práctica existe, sí, pero condicionada por unas normas sociales que garantizan el acceso de todos al recurso que se gestiona. A nivel individual no se trata tanto de hacer y observar como de observar, escuchar y entender. Los pocos regantes más jóvenes que conservan parte de ese conocimiento reconocen que medir el agua y partirla siempre ha sido un asunto de los mayores, y que si ellos saben hacerlo no es tanto porque lo hayan practicado como porque lo hayan visto hacer en incontables ocasiones. La práctica está aquí impregnada por lo comunitario en un contexto en el que las normas y el respeto de las mismas es indispensable para garantizar el orden social.

Las reuniones para repartir el agua han ido desapareciendo progresivamente en la Taha en los últimos quince años. La ausencia de regantes ha hecho que durante este tiempo la práctica no fuera necesaria, de manera que ni los recién llegados se preocupaban por aprenderla ni los veteranos por practicarla. El conocimiento, caído en desuso, se difumina porque, como dicen los propios regantes, “se trata de un saber que si no se hace, se pierde²”. La extrema escasez de agua que el municipio ha sufrido durante el 2012 ha puesto de manifiesto la vulnerabilidad de la comunidad de regantes ante situaciones críticas de disponibilidad hídrica, y la necesidad de rescatar un conocimiento que llevaba más de una década sin usarse. En este intervalo de tiempo, la comunidad de regantes ha cambiado; el conocimiento ya no pertenece a todos por igual: el número de regantes ha

2. Salvador, 35-40 años, 2012

disminuido drásticamente, y una parte de los nuevos ignoran los mecanismos de gestión y reparto, mientras que muchos de los que sí los poseían han dejado de estar. Al cambiar la comunidad mientras el conocimiento estaba latente, este no ha podido ser transmitido de una manera adecuada. Sin embargo, la vitalidad de la organización comunitaria y de su saber, aunque mermada, sigue sorprendiendo por su capacidad de activación en los momentos más críticos.

El segundo espacio de aprendizaje crucial para los alpujarreños son las cuadrillas de trabajo “para sacar las acequias” que anualmente convoca la Junta Directiva. Se trata de equipos de trabajo organizados que cada año en la primavera suben a la sierra a reparar los tramos de acequia que se han deteriorado a causa de la lluvia y los animales. A las mismas solían acudir tradicionalmente todos los hombres del pueblo, para los que dichas jornadas suponían una oportunidad de canjear horas de trabajo por dinero que se descontaba de su cuenta anual de gastos de riego, además de una ocasión de sociabilidad y cohesión de la comunidad donde tenían cabida todas las edades y grupos sociales. En la sierra se facilita la toma de contacto con el territorio y con los elementos cruciales del sistema hidráulico, la convivencia con el resto de regantes y el aprendizaje a través del trabajo conjunto; son muchos los neorrurales que reconocen haber aprendido de los paisanos trabajando a su lado en las acequias. A diferencia del momento del reparto, el trabajo en la acequia es una jornada dura pero relajada, donde se comparten el trabajo, el vino y la comida:

“A mí me gusta, subes arriba y ves la acequia, pasas el día allí... (...) Tampoco es tan durísimo, estás allí limpiando, cada uno hace una cosa y vas ahí arreglando un poquito... Hombre, hay que estar en forma, aunque va gente mayor...”

(Roberto, 55-60 años, 2012)

La desarticulación del modo de vida campesino durante los años 60 y 70 provocó en la Taha una imparable caída de las cuadrillas, que se ven reducidas en la actualidad a unos pocos hombres, muchos de los cuales rondan (o superan) la edad de jubilación. Al no haber voluntarios suficientes para completar el trabajo, la Junta Directiva decidió recurrir a peones que sin tener derechos de agua, reciben un jornal por su trabajo. Esta situación encarece el agua para los regantes —los sueldos de los jornales salen del dinero que pagan todos—, merma la capacidad de los mismos para conservar y renovar su conocimiento y limita su autonomía, ya que los vuelve más dependientes del exterior.

En un intento de paliar la situación de abandono y el mal estado de un buen número de acequias de la Alpujarra, entre las que se contaban las acequias Alta y Baja de Pitres, a partir del 2001, el Parque Natural de Sierra Nevada, consciente del papel vertebrador del sistema hidráulico en la conservación del socioecosistema, comenzó a subvencionar parte del coste de las reparaciones de las mismas. Mientras que en el 2001, 2004 y 2006 el dinero fue gestionado por la propia comunidad de regantes, entre el 2008 y el 2011

el Parque Natural decidió hacerse cargo directamente de las obras de mantenimiento, a través de una empresa pública con operarios desligados del territorio y de la comunidad. Estos años, que supusieron un respiro a nivel económico para la mermada comunidad de regantes, los desposeyeron al mismo tiempo de su autonomía en la gestión del territorio; las decisiones sobre la forma de realizar el trabajo en las acequias pasaron a quedar bajo la jurisdicción de los operarios del parque, con no poco malestar por parte de algunos regantes. Curiosamente, ha sido la crisis económica, con una drástica reducción de las partidas presupuestarias que invertir en espacios protegidos, la que ha devuelto, para bien y para mal, la capacidad y el deber de autogestión a los comuneros, en cuyas manos queda una vez más la responsabilidad de sacar las acequias cada año.

En cualquier caso, mucho más relevante en lo que a comunicación y construcción colectiva del conocimiento se refiere es la limpieza de las acequias secundarias y terciarias, de las cuales son responsables los usuarios directos de las mismas, y que, a diferencia del trabajo en la sierra, depende exclusivamente de la autogestión de los propios vecinos de cada pago. Aun aquellos regantes que por lo común no acuden a la sierra —bien por edad, bien por falta de tiempo o de interés— se ponen de acuerdo con sus vecinos de reguero para limpiar la parte que les corresponde. De esta manera, los paisanos más mayores y los extranjeros menos experimentados tienen la oportunidad de encontrarse en un espacio común que generalmente está ausente de sus relaciones, para acabar compartiendo, además del trabajo, consejos sobre la huerta, remedios contra las plagas o experiencias vitales de unos y otros.

El tercer espacio de aprendizaje de la norma social de la comunidad de regantes es el de las asambleas convocadas formalmente por la Junta Directiva. Si en los repartos se aprenden las normas no escritas de la misma, aquí es donde se adquieren aquellas que están recogidas en sus ordenanzas: derechos y obligaciones de los comuneros, normas de pago, derechos de voto, forma en que se financian los trabajos... La asamblea ofrece asimismo la oportunidad de estar al tanto de los gastos anuales de la comunidad, de conocer los cambios que afectan al conjunto del sistema y de expresar la conformidad o disconformidad con las medidas propuestas por la Junta Directiva. Si las reuniones del reparto tienen un carácter marcadamente local, al igual que lo tienen las jornadas de trabajo en las acequias —la cuadrilla de cada pueblo trabaja en un tramo determinado de la misma y no tiene relación con la del pueblo vecino—, las asambleas permiten el encuentro de todas las “células” comunitarias que normalmente funcionan de manera independiente. Lo que se aprende aquí tiene que ver sobre todo con la forma de gestionar el sistema hidráulico en un sentido amplio, teniendo en cuenta las interconexiones que existen en niveles superiores de organización, es decir, la relación que se establece con instituciones municipales, comarcales, provinciales, regionales y europeas. Así, la aplicación de normativas, la actuación frente a presiones externas o internas por el uso y la gestión del agua y, por supuesto, la elección de nuevos cargos, son los temas que se tratan con más frecuencia en

estos espacios. La práctica del funcionamiento de la comunidad de regantes hace, sin embargo, que en muchos casos el aprendizaje asambleario esté limitado en buena medida. La irregular frecuencia con la que se convocan las asambleas y la escasa información que se ofrece sobre las mismas hace que una parte de los regantes no llegue a familiarizarse con los mecanismos que rigen los espacios asamblearios hasta que han pasado muchos años en la zona. Para los forasteros, la asamblea es tal vez la realidad en la que más les cuesta adentrarse de todo el funcionamiento comunitario, tanto por cuestiones de forma como de contenido. También para las generaciones más jóvenes se trata de lugares que quedan especialmente lejos de sus intereses y en los que, por otra parte, tampoco se les insta a participar; lo normal es que los miembros “de pleno derecho” de la comunidad de regantes, los que votan y deciden, sean precisamente los más mayores —los propietarios del regadío—, que en ningún caso buscan la participación de sus herederos en este tipo de asuntos —sí pueden hacerlo, por el contrario, para limpiar las acequias, y en el pasado solía ser frecuente la ayuda de los hijos en el reparto, para vigilar las puchas durante el riego—. La participación en la asamblea está sujeta a mecanismos más formales tanto en el acceso como en el funcionamiento, lo que condicionará las posibilidades de aprendizaje.

8.2. DESINTEGRACIÓN DE LA COMUNIDAD LOCAL Y PÉRDIDA DEL SABER SOBRE EL AGUA

Si bien es cierto que el alpujarreño ha valorado siempre su independencia como el tesoro máspreciado de su oficio de agricultor, no menos cierto es que, en los asuntos del agua, la comunidad ha sido, y sigue siendo, la llave de su supervivencia. El frágil equilibrio entre el individuo y la comunidad es la clave que nos permite entender la existencia y el funcionamiento de las comunidades de regantes en la Alpujarra, su conservación a lo largo de los siglos y los conflictos que en ella se generan. De este equilibrio dependen la pervivencia de los saberes locales y su capacidad de renovación. La existencia del sistema hidráulico alpujarreño solo puede explicarse a partir de la creación de acuerdos sociales entre los individuos que habitan un mismo territorio y tienen la necesidad de compartir un mismo recurso y del mantenimiento de dichos acuerdos (Cressier, 1995; Barceló, 1995). La colectividad es la que garantiza la permanencia del saber.

En el caso de la Taha, sin embargo, los cambios de las últimas décadas han sido lo suficientemente drásticos como para llevar a esta comunidad local al borde de la quiebra. Las causas ya las hemos abordado en otros capítulos: caída de los precios agrícolas en un mercado progresivamente globalizado, nuevas aspiraciones sociales y pautas de consumo, emigración y consiguiente envejecimiento de la población local... Lo cierto es que el cóctel de la modernización ha desarticulado las antiguas redes sociales sobre las que se basaba

en buena medida la estabilidad de la comunidad³, redes que tenían que ver con la convivencia, la vecindad y la celebración, con compartir la misma era para la trilla del centeno, usar el tornapeón en la siega de los campos, quitar a paladas la nieve de los terraos de las casas; con los velatorios, los matrimonios, los bailes y las fiestas de la cosecha. La vida ha cambiado de forma radical en la Taha, y con ella, también la comunidad y, en consecuencia, la comunidad de regantes.

En los últimos 30 años las asambleas han visto considerablemente reducido su número de participantes, y son aún menos los que tienen ganas o energía para formar las cuadrillas de trabajo de la sierra. Muchos de los comuneros, o son demasiado mayores, o se sienten demasiado ajenos como para querer integrarse en una dinámica que les resulta particularmente difícil y desalentadora. Muchas forasteras están cansadas de una estructura que, o bien las ignora, o las sitúa en un estado de lucha casi permanente, mientras que una buena parte de los extranjeros, los cuales suelen llevar una vida más aislada, ni siquiera están al corriente de las reuniones o del funcionamiento más básico de la organización. El carácter un tanto ermitaño del neorrural del siglo XXI, los valores individualistas de la sociedad de consumo y los prejuicios y diferencias de valores y de códigos comunicativos de unos y otros, hacen que la cohesión social y el grado de confianza que esta implica estén muy alejados de lo que fueron en el pasado. Después de todo, si no se comparten ni la celebración, ni la familia, ni el trabajo, ¿qué es lo que queda por compartir?

La pérdida progresiva de los lazos comunitarios ha hecho que ni la comunicación ni la información fluyan con la facilidad deseada, y si en años “buenos” esta vulnerabilidad no ha sido evidente, en los malos se ha hecho patente la fragilidad de un sistema cuya existencia depende de la capacidad de adaptación y gestión colectiva de la población. Nos encontramos ante la disolución de una comunidad local y ante la gestión de un recurso que obliga, sin embargo, al funcionamiento colectivo. Si, como bien sabemos, la comunidad es necesaria para garantizar la preservación del saber, la gestión del recurso y por tanto, la viabilidad del socioecosistema, ¿es posible que se inviertan los términos de esta asociación y sea la propia gestión del recurso la que ayude a construir la comunidad local y propicie, por tanto, el trasvase de conocimientos? (Ruiz y Gálvez, 2014)

En la Taha, si bien es cierto que el mantenimiento de las acequias depende de la existencia de una comunidad cohesionada que las gestione, también lo es el que la comunidad se crea o se reinventa en la medida en que la necesidad aprieta y la gestión del recurso compartido se vuelve imprescindible. Después de la sequía del 2012 más de un forastero se ha mostrado satisfecho por haber tenido la oportunidad de estrechar los lazos con sus vecinos gracias a la necesidad de medir y repartir el agua:

3. Entendemos aquí comunidad como una forma de organización social que incluye a los individuos que comparten un mismo territorio y a la estrategia práctica que estos ponen en juego en la gestión de su cotidiano, estrategia que les permite obtener una ventaja comparativa en la apropiación del mismo. La comunidad es, pues, algo eminentemente práctico, temporal y fluctuante (Ruiz, 2012).

“Aunque claro es un año malo para el campo por la falta de agua, para nosotros hay una consecuencia buena, porque tenemos que trabajar con todos los otros vecinos en el sistema de regar. Hemos tenido la casa dos años aquí, y los dos años primeros había mucha, mucha agua, entonces el sistema de regar no funcionaba, porque había tanta agua que cuando hablamos con los vecinos nos han dicho: cuando quieres coge el agua, y no usaban la alberca. (...) Entonces el primer año que tenemos una huerta hay crisis de agua, y usamos el sistema de regar, muy antiguo.”

(Adam, 65-70 años, 2012)

No son pocos los que en algunos meses han descubierto más sobre sus vecinos, las leyes que rigen el uso de las acequias y el territorio en el que viven, que en varios años de residir en él. La puesta en evidencia de la escasez de un recurso que sigue siendo fundamental para todos ha activado de nuevo, no solo las necesidades individuales, sino los resortes de lo comunitario, un comunitario deteriorado pero vivo. Una vez más, la tensión entre lo individual y lo colectivo emerge como motor de las dinámicas sociales en torno al agua: en medio de la tendencia individualista, la crisis del recurso propicia un principio de cohesión social, lleva a repensar las estrategias y a considerar al otro desde un punto de vista diferente, no tanto porque el otro nos sea de pronto más simpático, cercano o digno de confianza, sino porque nos resulta más necesario. Emerge así una “expresión táctica” (De Certeau, 1990) y la comunidad vuelve a ser una realidad cotidiana que obliga a las personas a actuar conjuntamente. De otra forma, no podrían. Si la pervivencia de los primeros asentamientos en un territorio hostil como el alpujarreño fue posible gracias a la unión de estos primeros grupos de individuos (Glick, 1991); si la cooperación y la creación de pactos sociales en torno al agua resultó entonces fundamental para garantizar su éxito (Barceló, 1995), es necesario asumir que, a día de hoy, la propia lógica del sistema hidráulico sigue imponiendo la estrategia colectiva como la única válida para mantener su viabilidad. La gestión comunitaria se convierte así en la vía más eficaz para transmitir y adquirir el conocimiento.

Los guardianes del saber: de la memoria oral a la escrita

Uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta la supervivencia del conocimiento sobre el agua en toda la Alpujarra Alta es la ausencia de relevo generacional. Los hijos de la mayoría de los antiguos campesinos salieron de la comarca hace años para convertirse en trabajadores cualificados o no pero sin ninguna relación con la agricultura; aun los que mantienen algún tipo de contacto con el campo ayudando en la labor familiar cuando la distancia y el tiempo se lo permite, suelen delegar en sus padres las tareas que corresponden a la gestión del agua, la cual les resulta penosa y complicada. Algunos de los más jóvenes reconocen que han visto medir y repartir el agua en su infancia pero que ya no se acuerdan, y que “si ahora hubiera que volver al campo esto sería un lío, porque los jóvenes ya no sabemos como ellos⁴.”

4. Ángel, 38 años, 2012

Los mayores, dolorosamente conscientes de esta realidad, llevan años luchando por dejar constancia escrita de un conocimiento que, de otra forma, parece abocado a desaparecer:

“Los jóvenes no saben nada. Nadie. (...) No están aquí ni lo practican. Es que el agua hay que practicar para saber lo que hay que hacer. (...) Hombre, mi padre sí que nos explicaba todo eso, y además es que lo vivíamos nosotros.”

(Juan, 80-85 años 2012)

La constitución de la comunidad de regantes de las Acequias Alta y Baja como tal en el año 1968 y la redacción de sus ordenanzas fue el primer paso hacia la plasmación por escrito de un saber que hasta entonces, por ser “vivido”, no necesitaba de otros mecanismos de transmisión. Dejar constancia por escrito de cuáles eran los derechos y deberes de cada regante se convirtió en requisito primordial para que las comunidades pudiesen constituirse como instituciones públicas de pleno derecho. Posteriormente, se han hecho algunos esfuerzos en este sentido, no tanto desde la comunidad de regantes en sí como desde cada uno los pueblos, siendo el éxito de las distintas iniciativas desigual en cada uno de ellos. Algunos, como Mecina y Fondales, disponen de un libro de reparto actualizado, donde están anotadas todas las parcelas de regadío, su ubicación, identificación en el catastro, propietario y celemines de agua que les corresponden, así como la tanda de riego a la que pertenece cada una. En ambos casos, la existencia de un líder profundamente motivado y socialmente reconocido por el grupo de regantes ha jugado un papel decisivo. Uno de los autores del material en cuestión relata así brevemente la experiencia y su motivación para llevarla a cabo:

“Yo junté a todos los mayores en el 80-81, porque eran los que sabían de las aguas, y después vienen mis hijos, mis nietos o los de otros y nadie se va a entender. Entonces los junté aquí en mi casa e hicimos una relación, y de esa relación yo fui escribiendo y de ahí se ha pasao a un libro.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

En el caso de otros, como Pitres, se trata de una tarea inconclusa en la que algunos regantes llevan años trabajando pero que aún está por acabar. La cantidad de propiedades abandonadas y la emigración de los herederos, así como la movilidad a la que han estado sujetas las tandas, hace difícil rescatar la información. En el año 2010-11 una iniciativa impulsada por el ayuntamiento de la Taha consiguió recoger y sistematizar los principales elementos físicos del sistema hidráulico del municipio y una parte de los principios del reparto en cada localidad. La ausencia de continuidad del proyecto, sin embargo, ha hecho que a día de hoy una parte de ese conocimiento, de carácter marcadamente oral, siga sin estar reflejado en ningún documento.

Más que la forma de medir y repartir el agua, de reparar o carear las acequias, parecen ser el tiempo y el turno de riego de cada parcela la prioridad de la memoria para los co-

muneros. No es tan necesario recordar cómo se parte el agua —o tal vez se confía en que siempre habrá alguien en el colectivo que sepa cómo hacerlo—, pero resulta fundamental transmitir el tiempo de riego de cada labor de la manera más clara posible. En última instancia, se trata de defender lo que por derecho pertenece a cada uno —y a sus herederos— y no permitir que otro se apropie de lo que no le corresponde. Un cuarto de hora de agua más o menos supone la diferencia entre lo que es justo y lo que no, y resulta, por tanto, un saber decisivo para garantizar el correcto funcionamiento del sistema y, lo que es aún más importante, la paz entre los comuneros. Después de todo, si el conocimiento sobre el agua se transmite en la Alpujarra es porque todavía existen intereses individuales que defender —la propia tierra y los derechos que la acompañan—, aunque para que estos se vean satisfechos, el saber colectivo haya de pervivir necesariamente.

8.3. ¿Y PARA QUÉ QUEREMOS EL AGUA? SABERES ASOCIADOS AL RIEGO

Llegados a este punto de nuestra reflexión parece oportuno regresar al lugar del que partimos, que no es otro que la huerta. Es evidente que el agua posee valor más allá del meramente agrícola, que es fuente de vida y escultora de paisajes, creadora de mitos, motivo de deleite, excusa para adoraciones. Pero, en definitiva, de lo que estamos hablando aquí es de una comunidad de regantes, cuya percepción del mundo pasa inexorablemente por el filtro del trabajo campesino. Para un hortelano el agua es, sobre todo, posibilidad de riego, y el riego es posibilidad de hacer crecer la vida. El riego es el motivo último de tantos desvelos, el premio por el cual se es capaz de capear tantas vicisitudes. Y también aquí el saber se manifiesta una vez más como elemento diferenciador de la cultura y la procedencia de cada hortelano. Para los labradores de la Alpujarra Alta, en el riego se reconoce al buen agricultor:

“El labrador que no supiera regar, mejor que se quedase tumbao.”

(Alfonso, 70-75 años, 2012)

Un buen conocedor del campo ha de dominar por fuerza el arte de regar, porque de él dependerá en gran medida el éxito de la cosecha y la manutención de la familia. Dice Navarro que:

“Es preciso no perder ni una gota de agua, porque la tierra es pedregosa y con poco fondo y lo que realmente cría y hace prosperar las plantas no es el suelo, sino el agua.”

(Navarro, 1979: 75)

Para saber regar no basta con dejar que el agua corra. El riego en la Alpujarra Alta tiene su ritual; de hecho, tal vez sea una de las prácticas que responden a un método más preciso. Tanto es así, que únicamente los labradores experimentados en el terreno consiguen

realizarlo con éxito. Según el baremo local, para saber regar es necesario, no solo haber nacido en el lugar en el que se riega, sino haber regado durante toda una vida. En algunos casos ni siquiera basta con ser alpujarreño, ya que la Alpujarra es grande y las diferencias dentro de la comarca lo suficientemente significativas como para convertir en “forastero” a un oriundo de un pueblo que se encuentre a media hora del lugar en cuestión. Un regante, para explicármelo, me ponía como ejemplo el caso de un labrador de la Contraviesa, hombre de campo como él, que pasó la mitad de su vida cultivando en la Taha sin llegar a aprender, según mi informante, la manera de darle al agua la pendiente justa para hacer un buen riego: “Se murió sin aprender a tirar los regueros”⁵. Por otra parte, la dedicación completa al oficio es, si no fundamental, sí representativa de la pericia que podrá alcanzar un regador. Disponer de otro trabajo supone para algunos una señal de falta de “profesionalidad”:

“¡Cómo iba a saber tirar las mergas, si era pastor y estaba tol día con el ganao...!”

(Alfonso, 70-75 años, 2012)

En efecto, la elaboración de los regueros es un asunto delicado que requiere cierta especialización. La disposición del terreno en cuadrículas, su división a partir de melgas e hijuelas, la nivelación de la pendiente, el manejo del mancaje de riego, la observación y reconducción del agua para que llegue a todos los rincones de la parcela... son todas labores de no poca pericia. Normalmente, en las familias alpujarreñas, el riego era la tarea que se asignaba a los hijos solo a partir de cierta edad, cuando habían adquirido la experiencia y la habilidad suficientes (Navarro, 1979). Y, como relata irónicamente Chris Stewart en su autobiográfica obra sobre la Alpujarra (2008), decirle a un hombre que no entiende de agua es el peor insulto y el mayor desprecio que se le puede hacer. Entre los regantes de la Taha suelen ser frecuentes las críticas más o menos mordaces sobre la calidad del riego de cada uno, no digamos ya si se trata de un forastero, blanco fácil de todas las pullas en los grupos de regantes. No faltan los casos de extranjeros que, en las reuniones del reparto, se convertían en el objeto de las críticas por hacer los surcos de esta o aquella manera, a todas luces impropia de lo que corresponde a un riego “en condiciones”.

Según Navarro, “la distribución del agua en los campos sigue ciertas normas para aprovecharlas al máximo, normas que representan un punto culminante de racionalización de las labores agrícolas.” (Navarro, 1979: 103) Para realizar un riego a manta en la Taha —la forma de riego característica de la zona—, lo primero que hay que hacer es “tirar” el reguero o la cabezá, que es la vía principal por la que correrá el agua, y que suele situarse en uno de los laterales de la huerta. La pendiente ha de ser suficiente para que el agua fluya sin impedimentos, aunque de manera casi imperceptible; de lo contrario, en un suelo por lo común inclinado, la fuerza de la misma arrastrará la simiente y los nutrientes del terreno.

5. Pablo, 70-75 años, 2012

Una vez hecho el reguero, hay que echar las melgas y las hijuelas o higüelas. Las primeras son los surcos que servirán para llevar el agua desde el reguero principal hasta los distintos sectores del bancal, dividiéndolo en espacios de unos 2-3 metros de ancho. Junto a las melgas se cavan las hijuelas, más estrechas, que corren paralelas a estas, a un palmo escaso de distancia, y que se comunican con las primeras en diferentes puntos. Las hijuelas funcionan como “partidores”; a lo largo de todo su recorrido el hortelano abre pequeñas puchas ayudándose con el mancaje para distribuir el agua a todo el sembrado. El primer riego después de sembrar en primavera, llamado “riego de polvo”, es el más laborioso y el que más tiempo lleva. Hay que dejar que el agua fluya muy lentamente, empapando bien la tierra pero sin arrastrar nada. Suele tardar varias horas en completarse, dependiendo de la extensión del bancal, y es el que requiere más destreza por parte del regador. El nombre le viene por tratarse del riego que sirve para asentar el polvo de la tierra recién trabajada y sembrada, y es el que marcará el recorrido del agua para el resto del verano. Si este riego se hace bien, los posteriores serán más rápidos y más sencillos, aunque siempre habrá que estar atento a no dejar que el agua corra con demasiada fuerza y que alcance, no obstante, todos los rincones del bancal.

La frecuencia del riego dependerá de lo “fuerte” que sea la tierra —es decir, de la profundidad de suelo que haya— pero lo normal es que se riegue cada 8 días. En los momentos más calurosos del verano la hortaliza puede llegar a regarse cada 4 ó 5 días. También la orientación del bancal influye en la forma del riego: un haza llana que suela sufrir las heladas del invierno no podrá tener el mismo tipo de riego que una orientada al Sur, ya que si el agua se echa abundante y lenta, esta se helará durante la noche matando la raíz de las plantas. Por el contrario, lo suyo será echarla “fuerte” y rápida para que solo alcance la capa más superficial, de manera que el sol pueda derretirla durante el día.

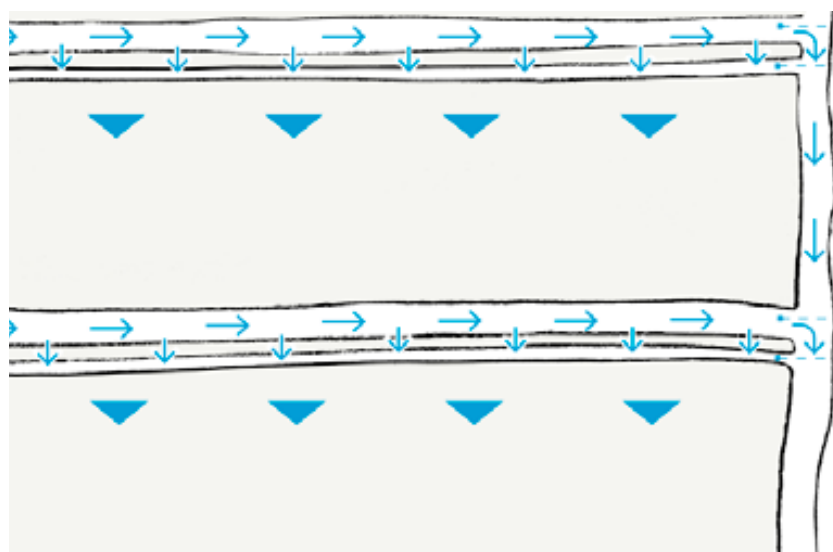


FIGURA 7.8. Esquema de riego a manta en un bancal alpujarreño
FUENTE: elaboración propia

El tradicional riego a manta está siendo progresivamente sustituido en la Taha por el riego “en caballones”. Son pocos hoy en día, casi siempre agricultores veteranos, los que lo mantienen como una valiosa tradición heredada de padres, tíos o abuelos. La mayoría prefiere en cambio el sistema más práctico de sembrar y regar por caballones, porque “con caballones puede regar cualquiera”, aseguran. Basta con echar el agua por un extremo y esperar a que salga por el otro, lo que da libertad al hortelano para estar realizando otras labores mientras riega. En realidad, regar nunca es una tarea tan sencilla: hacer un buen riego con caballones también tiene su mérito y su dificultad. La práctica de los caballones se generalizó a partir de los años 60, aunque hay cosas que, según los agricultores más mayores, siempre se han sembrado “acaballonás”. Las motivaciones de dicho cambio parecen ser varias: por un lado, la mayor facilidad de la técnica, que permite a un hortelano regar sin necesidad de ser un gran experto en la materia —es decir, una “desespecialización” del trabajo agrario—; por otro, el masivo abandono de tierras cultivables a partir del proceso migratorio de los 60 y la reconversión de los cultivos hacia el autoconsumo, que hizo que la superficie disponible para las huertas aumentara y, por tanto, permitiera una expansión en la disposición de la siembra —en el pasado, la necesidad de tierra para la siembra del cereal o las habichuelas relegaba a las hortalizas de consumo doméstico a unos pocos metros cuadrados, donde los caballones no tenían cabida—.

No obstante, hay agricultores que siguen prefiriendo el riego a manta simplemente porque es el que dominan y han conocido desde siempre, y otros que alternan un tipo de riego y otro, en función del tipo de hortaliza que estén sembrando y de su propia apetencia en cada temporada.

El gusto por probar y por cambiar, tan extendido entre los agricultores alpujarreños, también encuentra en el riego un campo fértil para desarrollarse. La llegada de nuevos tipos de hortelanos a la zona supuso también la llegada de nuevas tecnologías de riego. La mayoría de los extranjeros, escandalizados con lo que consideraban un desperdicio de agua, preferían el riego por aspersión o por goteo, algo que enseguida despertó la curiosidad de muchos de los agricultores locales:

“Muchos hemos optado por el aspersor; entonces sí venía gente del pueblo a preguntarme, a pedirme uno para ver como este funciona...”

(Marlene, 75-80 años, 2012)

Como se ve, la predisposición a indagar en nuevas formas de riego existe entre los agricultores alpujarreños, aunque la mayoría de ellos, después de realizar los “experimentos” oportunos, haya acabado prefiriendo su tradicional riego a manta o el más familiar por caballones, al menos en lo que a la huerta se refiere. Otros, los que disponen de campos más extensos en cultivo y siguen destinando sus productos a la venta, asimilaron la ventaja de las nuevas técnicas en un socioecosistema que ya no puede garantizar el abastecimiento de agua que existía antaño y permitir, por tanto, el riego por inundación de grandes superficies:

“Yo, si no tuviera riego por goteo, con las horas de agua que tiene mi cortijo no me daría para regar toda la superficie. Antes sí, cuando el sistema funcionaba perfecto, pero eso ya no existe”.

(Salvador, 35-40 años, 2012)

En cualquier caso, la adopción de la nueva técnica ha supuesto para los alpujarreños un proceso de adaptación que no es tan inmediato y que requiere una considerable capacidad de aprendizaje. Para algunos, las nuevas técnicas de riego requieren más “conocimientos” que el tradicional riego a manta:

“Cuando yo puse los primeros goteos decía: esto no sirve; y ahora digo, es que cómo iba a servir, si es que qué hiciste (...) El riego por goteo lo que pasa es que es caro y es difícil... no difícil, pero requiere más conocimientos que el riego a manta. Primero tienes que conocer el agua que tienes, los filtros, tienes que filtrar ese agua; después tienes que conocer que el riego por goteo es un riego que tiene que ser mucho más frecuente en el tiempo que el riego a manta pero de menos agua. ¿Con esto qué te quiero decir? Pues que una persona, por ejemplo, que a una planta le deja dos horas el agua todos los días le pudre las raíces (...) Sin embargo el riego a manta es un riego un poquillo más a lo bruto y un poquillo más, yo qué sé, como salvaje, tú lo riegas todo cada equis días y ya está; pero el riego por goteo requiere más conocimientos.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

Por su parte, los forasteros encontraron desde un principio que el riego local era excesivamente complicado para su mano inexperta, y enseguida optaron, bien por el goteo, bien por la mencionada aspersión —que se descubrió en muchos casos no apta para según qué hortalizas—, bien por el más popular riego por caballones. Algunos pocos se aventuran a indagar en la técnica del riego a manta, intentando imitar a sus vecinos paisanos, pero la experiencia puede llegar a resultar frustrante para ambas partes, tal y como expresa el propietario de un cortijo de la zona al hablar de su vivencia intentando enseñar a su vecino neorrural el riego a manta, con no muy buenos resultados:

“Se lo hice yo, el primer riego, se lo dejé to preparao, pero luego voy y había hecho un desastre... [...] ¡Mira que se lo expliqué bien explicao, pero si luego llega el tío y hace lo que le da la gana...!”

(Sebastián, 70-75 años, 2012)

Lo normal es que entre los neorrurales se practique el riego por caballones o por goteo, y solo en casos aislados el riego a manta. Es curioso comprobar cómo lo que para unos es un saber “que requiere más conocimientos”, como el riego por goteo, para otros resulta a la inversa. Si los regantes de toda la vida se manejan mejor con su mancaje y con su cálculo a ojo de los caudales y las pendientes, los que no están familiarizados con la práctica prefieren vérselas con los tubos y los cronómetros del riego por goteo. El riego a manta es además considerado por muchos como poco ecológico. Aquí las teorías también son

encontradas: mientras que algunos regantes sostienen que su riego sirve para alimentar las aguas subterráneas que van a parar a ríos y remanentes y que, por tanto, el agua que se emplea es siempre agua “útil” —recordemos al labrador que sostiene que “aquí no se desperdicia ni una gota”—, otros descartan el papel de recarga del riego a manta y defienden una gestión más racionalizada de un recurso que ha ido mermando a lo largo de los últimos cincuenta años:

“Lo que tú puedes conocer como careo o filtraciones es el paso de agua continuado por un determinado sitio. Tú no puedes pensar que el riego a manta va a alimentar acuíferos, porque el riego a manta, como mucho, va a ir 30 ó 40 cm de la tierra. Es más perjudicial, por ejemplo, que todos los ramales los cements y riegos a manta, eso es más perjudicial todavía, o que cements la acequia y riegos a manta. El riego a manta, 30 ó 40 cm y ya está, entonces, teóricamente, eso no recarga acuíferos ni filtraciones ni nada; sin embargo todos los ramales y toda la acequia principal sí. Si tú riegas por goteo puedes regar más superficie, el hecho de que tengas más superficie verde en verano significa que estás manteniendo más ecosistema verde; (...) por ejemplo, al tener más verde, en defensa de los incendios tienes más sitio verde; cuando por ejemplo vienen aquí los rocíos, cuanto más verde tengas, más atraes el rocío, y si tuviéramos la montaña más verde atraeríamos más la humedad y más las nubes; o sea, yo pienso que técnicamente se puede demostrar que el riego por goteo puede ser más ecológico que el riego a manta.”

(Salvador, 35-40 años, 2012)

9

Saber agroecológico en la Taha

Llegados a este punto, es inevitable interrogarse por lo que el estudio de los saberes en la Taha aporta a la investigación social. ¿Qué aprendizaje podemos obtener de todo lo visto y oído en nuestra experiencia de campo? ¿Cuáles son las enseñanzas de los hortelanos y hortelanas, de sus formas de hacer individuales y colectivas, de sus estrategias para conocer y para gestionar los recursos materiales que les son de interés? ¿Resultan relevantes esas enseñanzas para la comprensión de la realidad que estamos mirando?

Qué duda cabe que la Taha tiene algo importante que mostrarnos en nuestro intento por comprender la relación siempre compleja entre naturaleza y cultura. El acercamiento a las formas de adquisición de las habilidades y conocimientos necesarios para el cultivo de las huertas y la gestión del agua nos ha llevado a un largo proceso de reflexión sobre los hilos que conectan saberes, relaciones sociales y medio biofísico en una misma red de interdependencias. En esta primera parte del capítulo dibujaremos esta red y sus implicaciones en el contexto local de nuestro caso de estudio, para, desde ahí, poder avanzar luego hacia reflexiones más generales.

9.1. LA TAHA COMO SOCIOECOSISTEMA

Para poder realizar un análisis acertado de los saberes agroecológicos tanto como de cualquier otro fenómeno biocultural, es necesario, en primer lugar, tener presente que los pueblos de la Taha conforman un socioecosistema que descansa sobre cuatro pilares maestros:

En primer lugar encontramos los recursos biofísicos, condición primera para la existencia de la vida y el desarrollo de cualquier cultura. De todos los recursos de los que se ha valido la sociedad local, es sin duda el agua el que ha jugado un papel estratégico en su desarrollo, convirtiéndose en el recurso clave que ha permitido la existencia de asentamientos humanos permanentes en la Taha y que ha dado forma a los mismos. De ahí que hablemos del agua como una de las llaves para comprender el socioecosistema.

El segundo pilar lo constituye precisamente la gestión colectiva de este recurso: los acuerdos sociales que posibilitaron tanto la construcción y mantenimiento del sistema hidráulico que dirige y distribuye el agua en el territorio, como el reparto equitativo del recurso en cuestión. Dichos acuerdos quedan plasmados en la actualidad en las comunidades de regantes, herederas de la normativa consuetudinaria. Como el agua es un recurso del que todos se benefician, independientemente de su actividad agrícola, estas normas y las formas de gestión que implican afectan de una u otra manera a toda la sociedad local.

En tercer lugar hemos de hablar del cultivo de la tierra, vía de apropiación del territorio por parte de una comunidad que se constituye como campesina desde estadios muy tempranos de su existencia. De esa actividad agrícola, primordial para la subsistencia de las familias, modeladora del paisaje y del socioecosistema, a día de hoy solo sobreviven con vitalidad considerable las huertas de autoconsumo. Es en ellas en las que nos centramos cuando hablamos de actividad agrícola.

Por último, pero no menos importantes, están los vínculos comunitarios que se fraguan en este contexto de trabajo y apropiación de los recursos, vínculos que surgen tanto en torno a la lógica de la acción colectiva (gestión comunitaria del agua) como a la del don y el intercambio (relaciones en torno al trabajo y los productos de la huerta), y que trascienden el propio territorio (pensemos, sin ir más lejos, en los emigrantes que vuelven cada verano de Barcelona para cultivar su huerta y mantener vivos los lazos familiares, o en los que residen en Granada y acuden cada fin de semana). Aun cuando surgiera bajo esta premisa, la Taha no es a día de hoy un conjunto de individuos que se unen para sobrevivir; es mucho más que eso: lealtades, competencias, lazos de parentesco, normas de conducta apropiadas y censurables, relaciones de poder y sentimiento de pertenencia... Todo ello constituye la comunidad, el espacio vital del individuo.

Para comprender mejor el tejido de relaciones que ha dado lugar a la configuración del actual socioecosistema resulta particularmente clarificador atender al origen de la propia sociedad local, el punto de encuentro entre el grupo humano y el territorio. Recordemos que los asentamientos humanos permanentes en la Taha han sido posibles gracias, en primer lugar, a la existencia de una serie de recursos fundamentales para la supervivencia, el más importante de los cuales es el agua. Sin un suministro constante de agua con el que poder abastecer a los humanos y a los animales, mantener los pastos y, posteriormente, los regadíos, difícilmente la Taha hubiera disfrutado de una continuidad de población a lo largo de los siglos. La existencia de agua es el factor principal que ha permitido —y permite— la

existencia de la sociedad alpujarreña. Pero en este caso, además, es el ser humano el que ha posibilitado a su vez la existencia del agua en el mismo. La Taha, territorio sin río propio de envergadura, necesita por fuerza un aporte hídrico “externo” que garantice su abastecimiento. Si en un primer momento los manantiales de la sierra podían garantizar la supervivencia de unas pocas familias y sus rebaños, muy pronto se debió de hacer evidente la necesidad de una fuente de aprovisionamiento mayor y más continua. Ese es justamente el papel de las Acequias Alta y Baja de Pitres: trasvasar el agua del cauce más cercano —el río Poqueira— hasta las tierras aledañas. Así pues, el agua llega en abundancia a la Taha gracias a una sofisticada red de acequias y, lo que es más importante, gracias a un pacto social entre los beneficiarios/gestores del agua, que se autoorganizan para propiciar su supervivencia. Este acuerdo, modificado y adaptado a las condiciones sociales y ambientales de cada época, sigue vigente a día de hoy a través de las comunidades de regantes, depositarias del conocimiento sobre el sistema de acequias y garantes del cumplimiento de las normas acordadas. La gestión colectiva se convierte en pieza clave para garantizar la pervivencia y disponibilidad del recurso, el agua, y de ella se derivan toda una serie de códigos compartidos, de complicidades y de conflictos entre los usuarios.

Así, la acción humana y las formas sociales de relación entre los individuos de la incipiente sociedad local posibilitan la domesticación de unos recursos tan abundantes como indómitos. El medio biofísico queda inextricablemente unido al cultural. La gestión del agua permite la aparición de los pueblos de la Taha, que se sirven de la misma para desarrollar una actividad agrícola, y su mantenimiento requiere de la conformación de unos lazos sociales. El triángulo agua¹-agricultura-comunidad es el que nos permite comprender la dinámica del territorio.

En esta urdimbre, el saber ecológico local actúa como elemento que articula los tres vectores que guían el funcionamiento básico del socioecosistema, proporcionando coherencia a la relación entre unos y otros. La huerta de autoconsumo, último reducto de la actividad agrícola, es un espacio individual y privado que implica necesariamente una organización en torno al agua, bien común y gestionado colectivamente. Tanto el espacio de la huerta como el del agua ofrecen la oportunidad de establecer vínculos sociales que desembocan en un proceso de construcción comunitaria. La huerta, motivo de valoración e integración de un individuo en la sociedad local, lo hace de manera voluntaria, a través del don y el intercambio; el agua, bien imprescindible, lo hace de forma “obligatoria” —la gestión del sistema ha de ser por fuerza colectiva—. En ambos casos, la posesión de un conocimiento adecuado y adaptado a las necesidades es fundamental para la consecución de los objetivos; este conocimiento es fraguado, como hemos dicho, gracias a la densa red de relaciones sociales, las cuales se han tejido a su vez a partir de la huerta y la gestión colectiva. Es decir, construcción del saber y construcción de la comunidad son fenómenos que, como veremos, corren paralelos.

1. Al referirnos al agua entendemos su carácter doble, tanto de recurso natural como de elemento susceptible de ser gestionado colectivamente.

9.2. LA ADQUISICIÓN DEL SABER, UN FENÓMENO MULTIDIMENSIONAL

Abordar el estudio del saber ecológico local implica comprender las múltiples facetas desde las que este se define. En la Taha, su construcción, recreación y mantenimiento supone la puesta en juego de cuatro mecanismos que actúan de manera simultánea, retroalimentándose unos a otros, y que resultan inseparables entre sí: afectividad, observación, práctica y relaciones sociales.

9.2.1. La afectividad y la identificación socioambiental

Íntimamente relacionada con lo que la etnoecología ha venido llamando cosmos (Toledo, 2005; Berkes, 1999), tiene que ver con el universo de las creencias, pero también con el de las emociones. Malpas (1999), por ejemplo, habla de la afectividad como una de las formas que tienen los individuos de relacionarse con el lugar que habitan, y Escalera considera el sentimiento de pertenencia, basado en el apego de los individuos a dicho lugar, como uno de los factores que explican y contribuyen a la resiliencia socioecológica de los socioecosistemas (Escalera, 2013). Esta afectividad es, a nuestro juicio, la condición primera para el aprendizaje agroecológico en la Taha, la que hace que se quiera aprender o practicar algo, ya que la identificación con un saber y unas prácticas concretas supone el deseo de conservarlas. La valoración de dicho saber no siempre es la misma —de hecho, muchos hombres y mujeres de campo muestran poco aprecio por su propia actividad hortelana, en contraposición a conocimientos y actividades más eruditas—, pero independientemente de ello, la identificación y la “querencia por la tierra” están presentes. En una sociedad que ya no necesita de la agricultura para subsistir, esta querencia, nacida de la identificación con un territorio, un paisaje y unas prácticas, es la base que desencadena y propicia la adquisición del conocimiento agroecológico.

La identificación socioambiental se fragua en la Taha por dos caminos diferentes, en función del origen y el perfil de los hortelanos:

Para los propios alpujarreños, que descienden de una larga tradición de campesinos de montaña, la identificación tiene que ver con el apego al territorio (el pueblo del que se sienten parte, la comarca, el lugar) y con una historia común (las tradiciones, las fiestas compartidas, la escasez y los duros años de la posguerra). Para ellos, el saber ha sido hasta época muy reciente la herramienta imprescindible para su supervivencia. Pero esta identificación despierta sentimientos contradictorios: se rechaza al tiempo que duele dejarla. La querencia ha surgido de una práctica forzada por la necesidad del momento y no por una elección libremente realizada. La mayoría de los agricultores de la Alpujarra aspiraban a ser otra cosa que simples campesinos; en cuanto tuvieron la oportunidad, huyeron de las duras labores del campo; pero curiosamente, aun en las fábricas y en los comercios de las ciudades, siguieron identificándose con el conocimiento atesorado a lo largo de una vida de trabajo agrícola. Hicieron huertos en Alemania, Francia y Barcelona; llevaron su saber fuera de las fronteras de su territorio. De esta manera alimentaban la sensación de pertenencia a una tierra de la

que se sentían demasiado lejos. La necesidad generó la práctica —y, por ende, la adquisición del saber—, pero la práctica a su vez fraguó el apego y la identidad alpujarreños. Una vez que el contexto socioeconómico cambió, ambos siguieron actuando por sí mismos, retroalimentando la práctica agrícola a través de las huertas domésticas, último reducto de la actividad campesina. Para los alpujarreños, el saber campesino, su saber, es una forma de reconocerse frente a los acelerados vaivenes de la modernidad, además de ser el que garantiza el mantenimiento de un paisaje propio y de una autoridad frente a la invasión “forastera”.

En el caso de los hortelanos que no disponen de lazos de parentesco en la Alpujarra, asentados en el territorio a partir de los 80 y 90, la querencia por el saber campesino se construye, no a partir de un sentimiento de apego o pertenencia al territorio concreto, sino de la identificación con una serie de ideales. Los forasteros no necesariamente se sienten parte de la Taha ni de la Alpujarra —tierra que en no pocas ocasiones perciben hostil hacia ellos—, sino de una Naturaleza digna de respeto y cuidado a la que todos pertenecemos por igual. Lo que se ama no es una tierra o un paisaje determinados, sino la tierra como un símbolo del equilibrio perdido del ser humano. El paisaje, las montañas, los bosques, el agua... se valoran y se buscan como experiencias de ocio y aprendizaje, incluido el espiritual (Glorioso y Moss, 2007). El conocimiento agroecológico es la herramienta necesaria para recuperar dicho equilibrio, y se valora, se busca y se practica desde este punto de vista.

Pero la tierra puede estar en cualquier parte, de ahí que muchos de los recién llegados, al cabo de unos años, vuelvan a levantar el vuelo. No existe un vínculo con el lugar, sino con lo que el lugar representa. Tampoco existe una historia compartida, aunque en muchas ocasiones se encuentren paralelismos que hagan a los neorrurales unirse entre sí.

Tanto en un caso como en el otro existe un proceso de identificación que desencadena la búsqueda, el mantenimiento y la recreación de los saberes locales. Tanto en un caso como en el otro, las creencias y los afectos juegan un papel determinante en la activación del proceso de aprendizaje.

9.2.2. La observación

Si la afectividad es el detonante y la motivación para adquirir y mantener el saber, la observación y la práctica constituyen el primer paso del aprendizaje. La primera implica la capacidad de percibir e interpretar signos del entorno, tanto biofísico como social, la “educación de la atención” (Ingold, 2000), mientras que la segunda se basa en una acción del individuo, acción a través de la cual este experimenta el mundo y recibe la información necesaria para construir su conocimiento. Aunque se trata de ejercicios diferentes, su estrecha relación hace difícil establecer una separación neta entre ambos. No existe observación sin práctica en el aprendizaje de las habilidades agrícolas, del mismo modo que no existe práctica sin percepción. En la sociedad de la Taha es comúnmente aceptado que el hortelano solo aprende “haciendo”, y haciendo, además, en compañía de otros más experimentados que él mismo. La observación alcanza así, tanto las acciones de los que ya

“saben”, las prácticas ajenas, como las sensaciones y percepciones que el iniciado tiene a partir de su propia acción. De nada sirve la práctica sin una observación atenta, capaz de descifrar lo que ocurre; de nada sirve la observación sin una acción que permita desarrollar y poner en juego lo percibido, lo intuido o lo descifrado.

Centrémonos en la observación. ¿Cómo se produce? ¿En qué radica su importancia? Toda observación, ya lo hemos dicho, implica una interpretación de lo observado. Ingold lo explica con claridad meridiana en el siguiente párrafo:

“When the novice is brought into the presence of some component of the environment and called upon to attend to it in a certain way, his task, then, is not to decode it. It is rather to discover for himself the meaning that lies within it. To aid him in this task he is provided with a set of keys in another sense, not as ciphers but as “clues” (...) My contention is that it is through the progressive acquisition of such keys that people learn to perceive the world around them.”

(Ingold, 2000: 22)

La capacidad de observación es una de las habilidades mejor interiorizadas por los agricultores de la Taha. La necesidad que tienen de manejar al mismo tiempo una amplia gama de variables hace de esta un elemento fundamental para interpretar y descifrar los códigos del clima, el agua, el suelo y la propia planta. La llamada de atención sobre la orientación, la pendiente, el tipo de suelo, la forma de crecimiento de los tallos o las hojas... son las “llaves” que se le proporcionan al hortelano en su proceso de aprendizaje. No se trata, pues, de la transmisión de un conjunto de creencias y proposiciones que guardan cierta coherencia interna para el grupo en cuestión, sino de la entrega de las claves que permiten al iniciado una lectura del ambiente por sí mismo. En la Taha dichas claves se proporcionan en los contextos de trabajo compartido. Su desarrollo posee un carácter cíclico, acorde con las estaciones del año y los ciclos anuales de las cosechas. Es esta lectura, realizada mediante un continuo de acciones, sensaciones y percepciones, la que fragua el saber local; saber que no es otra cosa que el resultado del desarrollo de un tipo de sensibilidad particular que podemos llamar “intuición”².

El saber hortelano en la Alpujarra tiene mucho de intuitivo, por esa capacidad para captar los procesos que constituyen la realidad de la que habla Bergson (Bergson en Ruiz, 2013); es una habilidad para gestionar acertadamente las múltiples variables del ambiente, habilidad que, a fin de cuentas, todos usamos en las tareas de nuestro cotidiano. Toda observación supone, en última instancia, un desarrollo de la intuición, y eso es precisamente lo que hacen los auténticos conocedores locales en materia agrícola.

2. Dice Ingold acerca de la comprensión intuitiva: “Intuitive understanding, in short, is not contrary to science or ethics, nor does it appeal to instinct rather than reason, or to supposedly “hardwired” imperatives of human nature. On the contrary, it rests in perceptual skills that emerge, for each and every being, through a process of development in a historically specific environment. These skills (...) provide a necessary grounding for any system of science or ethics that would treat the environment as an object of its concern.” (2000: 24-25). La intuición se construye, pues, sobre la inteligencia y el conocimiento y no como algo separado o distinto de ellos, si bien su forma de funcionamiento es diferente. (Ruiz, 2013)

9.2.3. La práctica

Entendemos la práctica desde su doble significado, de experiencia —repetir aquello que uno ya sabe o que está en proceso de aprender— y de experimentación —construcción de nuevos saberes a través de pruebas de ensayo y error—. En ambos sentidos se refieren a ella los agricultores de la Taha, los cuales hablan a menudo de la necesidad de práctica como la auténtica garante del conocimiento.

En el primer caso, aprender, desde el punto de vista de los saberes ecológicos, implica hacer, y mantener vivo el saber implica mantener viva la actividad que permite su puesta en juego (Ingold, 2000). El saber agroecológico nunca se adquiere a través del método “letrado” de estudio y comprensión intelectual (Iturra, 1993), aun cuando este pueda facilitar y mejorar su adquisición. Por el contrario, la relación constante del iniciado con el entorno que lo rodea, en un contexto de apropiación y manejo de los recursos naturales, es la que permite la comprensión de esas claves que, a modo de llaves maestras, le facilitarán descifrar y gestionar las distintas variables del entorno. La práctica, entendida como repetición, es a su vez la que hace posible que el saber, una vez adquirido, se interiorice y mantenga su vitalidad. De ahí la importancia de entandar el agua de las acequias y poner en funcionamiento las normas del reparto cada cierto tiempo. La repetición de las acciones permite conservar las habilidades y la memoria del hortelano-regante, tanto para sí mismo como, lo que es aún más importante, para el colectivo del que forma parte.

En el segundo caso, el de la práctica entendida como experimento, la actividad hortelana es concebida como un proceso de continua mejora y renovación del saber. Es frecuente oír hablar a los agricultores de sus “experimentillos”, experimentos que poseen un carácter mucho más cercano al método científico de lo que para muchos cabría imaginar, con un registro de las condiciones de partida, un manejo de variables conscientemente inducidas, un método deductivo y una hipótesis de partida. De hecho, algunos agricultores pueden llegar a obtener una riqueza de observación y fineza de discriminación equiparable a la de los científicos ortodoxos (Altieri, 1992). En esta experimentación resultan fundamentales los tiempos cíclicos de la naturaleza y las variaciones estacionales, que son las que marcan los ritmos de las observaciones y las prácticas. Cada estación ofrece la oportunidad de un tipo de acción y de observación diferente. Las épocas de siembra, cuidado y recolección de cada cultivo, de estercolado, de preparación de las acequias o de riego, permiten al hortelano una relación siempre diferente —pero siempre repetida— con la tierra y el agua. Si el experimento en cuestión “falla”, no será hasta el año siguiente, cuando llegue de nuevo la época propicia, que el hortelano pueda continuar su aprendizaje.

La práctica aparece así como una trama de experiencias y experimentaciones solapadas unas con otras, que poseen sus propios tiempos, los cuales no podemos obviar en la comprensión de la dinámica espiral del aprendizaje agroecológico. Si la práctica como experiencia permite la adquisición y la supervivencia del saber, la experimentación es la que permite su renovación y cambio. Ambas facetas están presentes en esta dinámica de

manera simultánea, complementaria, engarzadas en un mismo mecanismo en el que las creencias (el cosmos), el conocimiento (corpus) y la práctica (praxis) se alimentan y se modifican entre sí (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Pero si resulta obvio que no podemos separar conocimiento de práctica, igual de obvio aparece el vínculo entre práctica y creencia y, por ende, entre creencia y conocimiento. Sabemos que la práctica agroecológica está conformada por una forma de percibir y aprehender el mundo (la cosmovisión) que es interiorizada por los practicantes de la misma, pero que a su vez se ve modificada por dicha práctica, ya que es la práctica la que crea nuevas percepciones y desecha creencias caducas.

En la Taha, el caso de la relación entre creencias y prácticas de los distintos perfiles hortelanos resulta paradigmático. Recordemos brevemente que existen dos tipos de hortelanos claramente diferenciados: los locales, a los que nos referiremos como aquellos que disponen de una densa red de vínculos de parentesco en la zona y de una historia común ligada a las dinámicas socioeconómicas del territorio en cuestión; y los forasteros o neorrurales, (Nogué, 1988; Bertuglia *et. al*, 2012) aquellos que carecen tanto de una como de otra. En el primer caso, la representación de la naturaleza como un espacio fundamentalmente productivo pero que es necesario “domesticar” para permitir la propia subsistencia da pie a prácticas más intervencionistas, donde los insumos químicos, la mecanización a pequeña escala y, en general, cualquier medida que permita un ahorro de esfuerzo y una maximización de la producción, encuentran la puerta abierta. En el segundo, el pensamiento biocéntrico y la percepción de esa misma naturaleza, no como un medio de producción al servicio del ser humano, sino como una madre nutridora con la que se establece una relación de reciprocidad, que cuida pero que a su vez es necesario cuidar, desemboca en prácticas “verdes”: agricultura orgánica, permacultura, biodinámica, y en general cualquier actuación que contemple una menor presión sobre la tierra. Cada modelo de percepción da pie a unas tendencias diferentes en las prácticas de los hortelanos.

Ahora bien, estas tendencias son a su vez modificadas por la propia práctica. Es esta acción constante de los individuos en su entorno la que hace que representaciones diferentes puedan acabar convergiendo en formas de cultivo muy similares. Aun cuando las creencias son las encargadas de hilvanar y dar coherencia a todo un universo epistemológico, la práctica es capaz de modificar en mayor o menor medida dichas creencias, poniendo de manifiesto, a medio y largo plazo, lo que funciona y lo que no.

Por último, no podemos olvidar todo aquello que tiene que ver con las relaciones sociales en la que dicha práctica se inserta. Hemos hablado ya en numerosas ocasiones de la importancia de estas relaciones. Recordemos, una vez más, a Ingold cuando habla de que “de la reproducción de dichas relaciones depende la continuidad de una tradición técnica” (Ingold, 2001: 54). Hablar de práctica implica necesariamente hablar de las relaciones humanas a partir de las cuales se desarrolla dicha práctica. Estas constituyen uno de los puntos centrales de nuestra observación en el campo, además de una de nuestras hipótesis de partida, y de ellas nos ocuparemos precisamente en el epígrafe siguiente.

9.2.4. Relaciones sociales de transmisión e intercambio

Con esta denominación nos referimos a aquellos vínculos sociales que propician el aprendizaje agroecológico del individuo (laborales, de amistad, de parentesco, etc). Se trata de relaciones en las que, de algún modo, están envueltas las prácticas y los contextos de acción en los que se desarrolla el saber. Son, por tanto, las articuladoras del aprendizaje ecológico, el cual se produce entre los individuos que comparten dichos contextos prácticos. Aquí, los individuos menos experimentados aprenden de los más experimentados, pero no fundamentalmente mediante la transmisión oral, la cual constituye tan solo una parte, y no la más importante, del proceso de transmisión, sino mediante la observación de sus acciones y su propia repetición de lo observado.

Tanto en el aprendizaje de la gestión del agua de riego como en el de las formas de cultivo, las relaciones sociales ocupan un papel central: en el primer caso, la necesidad de una acción colectiva para mantener el sistema y realizar el reparto obliga a la existencia de vínculos entre los individuos; en el segundo, el tradicional modelo de explotación familiar alpujarreño y la existencia de fórmulas locales de intercambio y ayuda mutua han hecho que, por un lado, miembros de la misma familia y, por otro, vecinos y “compadres”, compartan trabajo y conocimientos. No podemos entender el proceso de transmisión, construcción y renovación del saber local de la Taha sin profundizar en las dinámicas sociales en las que los poseedores del conocimiento se hallan inmersos, ya que son ellas las que, por un lado, configuran la forma en que dicho saber se recibe y se construye, y por otro determinan el contenido del mismo, filtrando qué es aceptado por la comunidad y qué se rechaza; qué es digno de ser aprendido o enseñado, y qué puede, sin embargo, caer en el olvido.

En el caso de la Taha, basándonos en la naturaleza del vínculo que existe entre el “aprendiz” y el “maestro”, encontramos dos tipos de relaciones:

Relaciones de parentesco: tienen lugar dentro de la red familiar, y normalmente dentro de la familia nuclear (de padres/madres a hijos/as). Son las que históricamente han predominado en toda la Alpujarra hasta hace cuatro décadas, basadas en un modelo familiar de explotación de la tierra que implica necesariamente la colaboración de todos los miembros del grupo doméstico (Palenzuela, 1993). La disponibilidad de los miembros más jóvenes como mano de obra que poder emplear en el cortijo y/o en las tierras que el cabeza de familia tenía en aparcería, era, junto con el trabajo de cuidado y reproducción de las mujeres, la que garantizaba la subsistencia de la familia. La transmisión del conocimiento de padres a hijos/as o de madres a hijos/as se realizaba aquí de manera automática y sin posibilidad de elección por parte de unos u otros. De la calidad de dicho aprendizaje dependía en buena medida el éxito de la cosecha y, por tanto, la abundancia de la despensa³.

3. Sobre las estrategias de economía doméstica desarrolladas por las familias alpujarreñas y el aprendizaje agrícola asociado a las mismas, Navarro realiza una detallada descripción en su etnografía sobre Mecina-Bombarón (1979).

La desactivación de este modelo de subsistencia a partir de los años 60 ha conllevado una erosión intensa del papel que las relaciones de parentesco juegan en el proceso de transmisión del saber local. Los que eran niños en los 60 y 70 aprendieron de sus padres mucho menos sobre el campo de lo que sus padres habían aprendido de sus abuelos. Exceptuando algunas familias de labradores, lo normal es que las nuevas generaciones de alpujarreños hayan ido desligándose progresivamente de la tierra, en la medida en que sus intereses y ocupaciones profesionales los han ido apartando del territorio de la Taha y del mundo campesino. Los conocimientos que estas nuevas generaciones necesitan para garantizar su propia subsistencia quedan muy lejos del trabajo agrícola y de la gestión de las acequias.

Relaciones fuera de la familia nuclear: se tejen fuera de los vínculos de parentesco y, por tanto, fuera de las obligaciones y códigos que estas conllevan, aunque disponen de su propio código, que analizaremos con más detalle en un apartado posterior. Las relaciones sociales de este tipo pueden darse, bien por afinidad (amistad o compadrazgo de los hortelanos), bien por necesidad o conveniencia (vecindad o gestión colectiva de un recurso). En el primer caso, el margen de elección en el aprendizaje es más amplio, ya que los hortelanos tienden a buscar a otros que les resulten afines en alguna medida, bien por maneras de cultivar, bien por carácter o creencias. En el segundo supuesto el aprendizaje se produce, al igual que en el caso de la familia tradicional, de manera “obligada”: independientemente de la simpatía o extrañeza que despierte un vecino de acequia, la colaboración con él en la limpieza del reguero es ineludible, al igual que lo es el acuerdo sobre el reparto del agua, si es que hace falta repartirla. En ambos casos existe un trasvase continuo de conocimientos, de manera que los roles de maestro y aprendiz se confunden o llegan a desaparecer.

En el caso de toda la Alpujarra Alta occidental en general y de la Taha en particular se da además un rasgo distintivo que tiene que ver con los distintos perfiles de hortelano existentes. Las relaciones fuera del grupo familiar pueden establecerse entre “iguales” —aquellos individuos que proceden de un mismo contexto sociocultural y comparten, por tanto, una historia y un imaginario común— o bien surgir entre individuos “diferentes” —en el caso de que estos provengan de culturas y universos epistemológicos alejados entre sí, tal y como ocurre cuando se encuentran un alpujarreño y un forastero—. El potente y característico fenómeno migratorio del que la Taha ha sido objeto en las últimas tres décadas hace que sea precisamente esta fórmula la que en la actualidad está mostrando una mayor vitalidad en el proceso de transmisión y reinención del saber. Si los hijos de los labradores se han marchado o disponen de un interés limitado por los saberes de la huerta, son los llegados de fuera los que se convierten en interlocutores de los que, cada vez en edad más avanzada, quedan en los pueblos con un amplio bagaje de conocimientos.

9.3. EL PAPEL DE LAS RELACIONES SOCIALES EN LA RECREACIÓN DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA

En capítulos anteriores hemos señalado cómo en la Taha, al igual que en el resto de la Alpujarra, la transmisión dentro de la familia nuclear ha dejado de ser por sí sola la garante del mantenimiento y la renovación del saber agroecológico. Las fórmulas de economía doméstica que funcionaron con éxito en el pasado han dejado de estar vigentes y, con su desactivación, se ha desmantelado todo un sistema de aprendizaje que tomaba el grupo familiar como punto de referencia (Acosta, 2005; García, 1999). Son, por el contrario, las relaciones fuera de la familia, ya sean entre locales, neorrurales o de forma mixta, las que surgen en el presente como la línea con más vitalidad.

En una sociedad como la que nos ocupa, con un 17% de población extranjera (IEA, 2013⁴), la abundancia de este tipo de vínculos resulta profundamente significativa, a la vez que esperanzadora. Las múltiples oportunidades de relación que ofrece la huerta y todo lo que de ella se deriva (regalos, intercambios, gestión colectiva de recursos), propicia un punto de encuentro entre locales y neorrurales que, en el resto de facetas de su vida cotidiana (lo lúdico, lo sagrado, lo político), se mantienen a una prudente distancia. La capacidad de la huerta para conectar universos epistemológicos muy alejados entre sí nos sugiere que los saberes agroecológicos y todo lo que gira alrededor de los mismos pueden actuar como aglutinante de una sociedad que de otro modo parecería abocada a la fragmentación y disolución.

Tanto cuando hablamos de relaciones entre “iguales” como cuando nos referimos a las de locales y neorrurales, los mecanismos de relación son, aun con diferentes matices, muy similares en la base. Dos son los factores que median dichas formas de relación: el que tiene que ver con las lógicas de la reciprocidad y el intercambio, y el que surge a partir de la lógica de la acción colectiva.

9.3.1. Reciprocidad e intercambio

En este caso hablamos de un tipo de relación que alienta la circulación de los bienes asociados a la huerta (hortalizas, semillas, tierras, mano de obra) así como el intercambio de aquellos conocimientos necesarios para su cultivo, cosechado y elaboración. A día de hoy podemos encontrar en la Taha una extensa red basada en la reciprocidad positiva, el don y el intercambio⁵. El hábito del don está fuertemente arraigado en la cultura local como forma de afianzar amistades, agradecer favores y cumplir con “compromisos”. El sentido de la huerta, que no se ha visto circunscrito exclusivamente a las lógicas del

4. Hay que tener presente que esta cifra solo refleja a aquellos habitantes de nacionalidad extranjera, pero no contempla al resto de neorrurales de nacionalidad española, ni a los que, residiendo la mitad del año en el lugar, no están empadronados en el municipio.

5. A este respecto, ver el epígrafe 5.1.3 del capítulo 5: “Los dones de la huerta: bienes que circulan y construcción de relaciones sociales”.

mercado (Van der Ploeg, 1993), está profundamente ligado a este hecho del regalar y el recibir, tal y como señalan los estudios de Reyes *et. al* sobre otras zonas de montaña con predominio de huertas (2012)⁶. Recordemos el testimonio de un labrador de Fondales, que decía al respecto:

“Vender, la hortaliza no se vendía, porque la hortaliza la echábamos solo para nosotros, pal gasto, y si había que dar algo a algún amigo o familiar.”

(Juan, 80-85 años, 2012)

Aun hoy, la huerta en la Taha se mantiene en buena medida por y para el don, ya que ofrece una inmejorable posibilidad de mostrar abundancia aun con pocos recursos monetarios (y la abundancia es una cuestión de orgullo para los alpujarreños). Es además un excelente proveedor de elementos canjeables, sean estos materiales (productos hortofrutícolas, herramientas, semillas) o intangibles (mano de obra y saberes asociados al cuidado de la huerta), tanto o más valiosos que los primeros. Cada uno de estos productos tiene sus propios matices y frecuencias en el circuito de la reciprocidad. Mientras que las hortalizas se reservan para consumir o para regalar y rara vez se usan hoy en día para el trueque, tanto la mano de obra como las semillas suelen intercambiarse a menudo; la primera, en momentos puntuales de mucho trabajo, excesivo para un solo labrador; la segunda, de manera mucho más cotidiana, frecuente e improvisada. La dinámica de la tierra, por su parte, responde a una lógica en la que el trueque y el don se entremezclan: la tierra se cede de manera gratuita pero se espera a cambio, de manera vaga y no siempre explícita, que el depositario del don, además de correr con los gastos del agua que le corresponden, la “salve” del abandono.

Esta circulación constante de bienes y servicios fragua contextos y relaciones sociales que propician el aprendizaje ecológico de los individuos. El regalo es con frecuencia el primer paso en el establecimiento de vínculos que fomenten la confianza y la posterior transmisión y recreación del saber. El intercambio, por su parte, propicia la aparición de espacios de entendimiento a través de las semillas o el trabajo compartido.

Si entre autóctonos este tipo de relaciones ha sido siempre vista con naturalidad y nada tiene de extraordinario en la dinámica de las pequeñas sociedades locales, la aparición de nuevos interlocutores, los forasteros, las transforman en algo novedoso y hasta revolucionario. El engranaje del don y el intercambio asociados a la huerta se convierte en la forma de integración de muchos recién llegados que, de otra manera, dispondrían de escasas oportunidades para la comunicación. Si la huerta justifica el acercamiento entre unos y otros, es entonces de la huerta de lo que se habla mayoritariamente. La información circula y, con ella, aparece al mismo tiempo la urdimbre sobre la que se teje el saber agroecológico local.

6. El porcentaje de producción hortofrutícola que se destina en estos lugares a la realización de regalos es del 39% para el caso de Pirineos, 41 % para Asturias y 18% en la Sierra Norte de Madrid (Reyes *et. al*, 2012:258).

9.3.2. La acción colectiva

Mientras que la lógica del don y el intercambio se sustenta en un bien de carácter privado como el de la tierra, las relaciones sociales que se derivan de la acción colectiva surgen de la necesidad de gestión de un recurso comunitario, el agua de riego, imprescindible para la existencia de los huertos alpujarreños.

La acción colectiva, regida por la necesidad y el pragmatismo de los vínculos que se establecen, supone en la Taha la activación de contextos de trabajo y negociación compartidos, capaces de asentar el saber local así como los propios vínculos comunitarios. De esta forma se generan códigos comunes de conocimiento y práctica aun entre aquellos individuos entre los que no existe ningún otro punto de unión. La gestión del agua hace que en las asambleas se haya de escuchar a quienes no elegiríamos escuchar; en el reparto, es necesario llegar a acuerdos con quien no simpatizamos; en los trabajos comunitarios, hay que trabajar con quien no conocemos. La acción colectiva propicia relaciones que en ocasiones pueden llegar a ser conflictivas, basadas sobre todo en el establecimiento de límites y deberes, pero que resultan imprescindibles en la construcción y transmisión del saber local. Solo a través de esta negociación mutua y necesidad compartida, los hortelanos-regantes de la Taha adquieren nociones y habilidades que resultan esenciales para el mantenimiento de la viabilidad del socioecosistema.

También aquí la presencia de los forasteros añade un matiz particular al juego social que se crea: la poca familiaridad de los llegados de fuera con las normas y el sistema de riego los coloca en una clara situación de desventaja en los procesos de negociación y toma de decisiones; las relaciones de poder se hacen así más evidentes, ya que más evidente es el abismo cultural entre unos y otros. Al mismo tiempo, el proceso de aprendizaje se hace más intenso, en la medida en que la información de la que se dispone presenta una variabilidad mucho mayor y mayor es, por tanto, la posibilidad de intercambio.

Reciprocidad y acción colectiva constituyen los dos pilares sobre los que descansa la circulación y recreación del saber en la Taha. Ambas formas de relación propician el aprendizaje constante no solo de los iniciados en materia agroecológica, sino de toda la comunidad, la cual se nutre tanto de los nuevos conocimientos que llegan como de la recreación y puesta en juego de los que ya poseen. La práctica agroecológica, alimentada por las experiencias y saberes de los distintos miembros de la colectividad que interactúan entre sí de manera cotidiana, permite la constante reinención del saber local.

En este proceso, no podemos olvidar la importancia de los mediadores o los que hemos venido llamando “figuras-puente”: líderes que, de alguna manera, actúan de catalizadores en el proceso de transmisión del conocimiento. Su facilidad para conectar entre sí a los individuos, además de su amplia comprensión de los procesos socioecológicos locales, hace que se conviertan en elementos clave para la circulación del saber, particularmente importantes cuando nos referimos a los dos perfiles que habitan el territorio, locales y neorrurales. Las figuras-puente, gracias a una identificación socioambiental y habilidades

sociales superiores a la media de la población local pueden, además de recibir e integrar fácilmente el conocimiento que les llega de otros, actuar de transmisores del mismo. Su estatus en la comunidad hace que sean depositarios de atención y confianza por parte de ambos sectores. Por ello, su implicación en determinadas actividades de carácter colectivo puede resultar determinante para el trasvase del conocimiento y para la modificación de las prácticas comunitarias, sobre todo en lo que se refiere a la introducción de novedades y a la adecuación de dichas prácticas a los nuevos contextos. Una figura-puente propicia, a través de un desarrollado sentido de la intuición, el acercamiento de epistemologías y creencias que pueden resultar muy alejadas entre sí. En la Taha, las figuras-puente aceleran los ritmos de evolución y transmisión del conocimiento integrando lo nuevo y lo viejo en una práctica más o menos ecléctica. Su apoyo puede jugar un papel crucial cuando se precisa el consenso para la acción colectiva o cuando llegan al lugar nuevas informaciones y, del mismo modo, su desvinculación de los procesos comunitarios puede significar el bloqueo o la ruptura del fluir del conocimiento.

La existencia de figuras-puente no garantiza por sí sola la continuidad de los saberes locales. La presencia de una masa crítica que realice la puesta en juego del saber a través de una práctica continuada es condición necesaria para dicha pervivencia. Aunque las figuras-puente pueden actuar como reclamo para la formación de esta masa crítica, el grueso en sí ha de estar formado por un colectivo más amplio y más diverso, la propia sociedad local ha de contar entre sus filas con un número suficiente de individuos interesados en mantener vivas las prácticas agroecológicas asociadas al cultivo de la huerta y a la gestión del agua.

Si tradicionalmente ha sido la familia la garante de este proceso, las actuales condiciones que encontramos en la Taha evidencian la falta de operatividad del antiguo mecanismo de transmisión: la ruptura del relevo generacional parece obvia, no solo en las familias alpujarreñas, que han vivido la emigración y el desarraigo de su cultura campesina, sino también en las forasteras, para las que la práctica agroecológica es una elección personal que se realiza solo después de haber vivido un cúmulo de experiencias y de haber garantizado la propia subsistencia por otros medios muy alejados de la práctica agrícola —a través de un negocio turístico, una pensión o algún tipo de renta—. En ambos casos, el modelo familiar se ha transformado de tal manera que ya no sirve por sí solo para garantizar la reproducción del conocimiento. Son los vínculos sociales establecidos en una red más amplia y más laxa, la comunidad, los que a día de hoy pueden contribuir a la pervivencia y vitalidad del saber. En la medida en que la comunidad sea capaz de generar lazos de intercambio y comunicación entre sus miembros de distintas generaciones, el saber local tendrá una continuidad —lo que no significa, claro está, que permanezca invariable—.

En la Taha, como en tantas otras zonas montañosas caracterizadas por la “*amenity*

*migration*⁷ (Moss, 2006; Glorioso y Moss, 2007) y el neorruralismo (Chevalier, 1981, Nogué, 1988), el papel de los forasteros resultará clave en el devenir de este proceso; su llegada de manera más o menos continua a los pueblos de la zona es lo único que hasta ahora muestra cierta capacidad para contrarrestar la marcada dinámica de envejecimiento de la población local y la generación de nuevos procesos. Su interés por la práctica hortelana y todo lo que esta implica, así como su familiaridad con corrientes de cultivo orgánicas y/o asociadas al biocentrismo, los convierte en válidos (aunque en ocasiones difíciles) interlocutores de los hortelanos locales. De la continuidad de esta corriente inmigratoria en los próximos años y de la estabilización en la zona de este perfil de forasteros dependerá en buena medida el devenir de los propios saberes. Creemos que la presencia de estos puede frenar, e incluso invertir, el proceso general de erosión del conocimiento, siempre que se mantengan los vínculos con los pobladores locales, auténticos conocedores del territorio.

Las tendencias migratorias de una parte de la población joven urbana apuntan, de hecho, en este sentido. Para muchos, con formación universitaria pero con pocas perspectivas de empleo en las ciudades, la posibilidad de reducir al mínimo los gastos y de recuperar una calidad de vida que en las grandes urbes se paga a precio de oro —la huerta, el silencio, el tiempo libre, la calidad del aire o del agua, las relaciones humanas— se convierte en un reclamo cada vez más atendido. Existe, una vez más, una vuelta al campo, último refugio de la inestabilidad socioeconómica y política de nuestros días, último antídoto contra el desencanto de los que huyen del “progreso”. La tierra aparece como la última —y única— garantía a la que los recién llegados pueden aferrarse. Y en este proceso de retorno, la Alpujarra en general y la Taha en particular siguen siendo destino predilecto tal y como lo fueron en los años 80. El clima benigno, con temperaturas más suaves y muchos más días de sol que la mayoría de los enclaves de montaña; la asequibilidad de los recursos primarios como la tierra o el agua, la disponibilidad de viviendas de alquiler a precios razonables, así como el mito que envuelve los pueblos de la Alpujarra y que a día de hoy sigue vivo en el imaginario de muchos, lo convierten en lugar preferido como asentamiento frente a otros rincones climatológicamente más inhóspitos o con un círculo social menos variado. El enclave de los pueblos de la Taha, encarados hacia el largo valle del Guadalfeo y el mar, a una cómoda distancia de la capital provincial, con una moderada afluencia de turismo de clase media-alta, los hace particularmente atractivos para un colectivo que busca algo diferente que no sea, sin embargo, por completo distinto a lo que conocen⁸.

7. El fenómeno de la “*amenity migration*” ha sido descrito por Glorioso y Moss (2007) entre otros como un tipo de emigración hacia zonas de la periferia económica (zonas rurales más o menos aisladas) pero con altos valores paisajísticos, ambientales y culturales. El perfil de estos emigrantes, a menudo con estudios superiores y un aporte económico externo al lugar que eligen como residencia, dista mucho del de los “emigrantes económicos” nombrados por los mismos autores, precisamente aquellos que han caracterizado a sucesivas generaciones de alpujarreños a finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX.

8. Según Glorioso y Moss (2007) la atracción que una zona ejerce como destino de la “*amenity migration*” viene determinada tanto por “motivadores” como por una serie de “facilitadores”. En la Alpujarra Alta la confluencia de “motivadores” (la búsqueda espiritual, las ideologías ecologistas, el mito de la Alpujarra, la climatología) y de “facilitadores” (precios asequibles, disponibilidad de recursos, entorno social) es evidente.

En cualquier caso, este proceso no parece estar afectando a las nuevas generaciones de las familias locales, para las que las implicaciones y el significado de lo rural son bien distintos. En su caso la vuelta a la tierra es vista, no como la oportunidad que esperanza a los forasteros, sino como un fracaso personal y social. Mientras en el imaginario local el campo siga representando la antítesis del prestigio, difícilmente las nuevas generaciones de alpujarreños se plantearán el regreso a su lugar de origen como una opción válida. De hacerlo, tanto las formas de relación en la sociedad local como las prácticas agroecológicas podrían cambiar sustancialmente.

El cambio en el perfil de los posibles inmigrantes puede ser, de hecho, el factor que determine la futura dinámica del saber agroecológico. Cualquier desequilibrio o cambio en los dos perfiles esenciales de hortelanos (locales que siguen manteniendo el saber a través de sus prácticas y neorrurales que emprenden su propio aprendizaje agrícola), hará que los vínculos de transmisión se modifiquen sustancialmente. La fragilidad del territorio alpujarreño hace que cualquier variación en las prácticas (consumo de agua, formas de cultivo, vínculos sociales) conduzca a una importante alteración de todo el socioecosistema y, cómo no, de los saberes que actúan de engranaje en los procesos de configuración del mismo. Una llegada masiva de nuevos pobladores que requieran un consumo de recursos considerable pero que no se vinculen de ninguna manera a la tierra ni al trabajo agrícola, puede ser un gran desestabilizante del socioecosistema. La viabilidad del mismo y la continuidad de los saberes ecológicos que lo sustentan depende de la consecución de este equilibrio entre conocedores, aprendices y lazos comunitarios.

9.4. FUERZAS OPUESTAS, FUERZAS COMPLEMENTARIAS

Las relaciones sociales vertebran las dinámicas del saber, y el saber es el que da forma a las huertas y al socioecosistema de la Taha. Al establecer la relación entre saberes agroecológicos y vínculos sociales identificamos dos tipos de fuerzas actuando en el socioecosistema, opuestas y complementarias a un tiempo:

LAS FUERZAS CENTRÍPETAS O COHESIONADORAS:

Tienen que ver con la valoración e integración social de los individuos que practican la actividad hortelana, con el apego a la tierra, las relaciones de reciprocidad y el don, la colaboración o el compartir saberes, entre otras. Se trata de relaciones sociales “positivas”, es decir, aquellas basadas en valores de confianza y ayuda mutua, las cuales constituyen atributos que conforman el capital social de las sociedades⁹. Este tipo de relaciones puede surgir,

9. Putnam, precursor de los análisis del capital social, considera que este está conformado fundamentalmente por el grado de confianza existente entre los actores sociales, las normas de comportamiento cívico practicadas y el nivel de asociatividad que las caracteriza. [Putnam en Kliksberg, 2000: 9]

bien a partir del interés de un principiante por la actividad hortelana, el cual buscará conocimiento en aquellos más experimentados que él, o bien por razones distintas a la propia práctica agrícola (simpatía, convivencia, momentos de ocio compartido) que, en cualquier caso, acabarán repercutiendo en el fraguado de los procesos de intercambio de saberes. La huerta puede ser un motivo para acercarse —tanto para el que quiere aprender como para el que disfruta enseñando— o una consecuencia del propio acercamiento iniciado por otras vías, pero, invariablemente, tarde o temprano sale a relucir en las relaciones sociales de los vecinos de la Taha. Esto es significativo porque nos habla de una dinámica social que resulta ininteligible fuera de los procesos materiales de apropiación y gestión del territorio, del mismo modo que hay un conocimiento difícilmente asumible fuera de dichas relaciones.

Las fuerzas centrípetas propician la construcción y reinención del saber ecológico. Se trata de un espacio de apertura —los individuos están abiertos a lo que llega de otros con los que han establecido relaciones de respeto y confianza—, de innovación y de intercambio. Gracias a ellas, el saber se vuelve más dinámico, más vital, más adaptativo, más creativo y con mayor capacidad de respuesta.

LAS FUERZAS CENTRÍFUGAS O DISGREGADORAS:

Son aquellas que tienen que ver, no con la integración-unión de los individuos que comparten un mismo socioecosistema, sino con la demarcación de límites entre unos y otros; con la competencia, las relaciones de poder, la gestión de conflictos, la protección de lo que cada uno conoce y el establecimiento de derechos y deberes entre todos los miembros de una comunidad. Los conflictos por las lindes o por los derechos de agua y la instauración de una jerarquía en base al conocimiento dentro de la sociedad local son los ejemplos más claros de cómo operan este tipo de fuerzas en el contexto de la Taha. Se trata de fuerzas que se manifiestan en relaciones “no elegidas”, donde impera la necesidad de convivir con el otro más que el deseo de acercarse a él.

Cuando las fuerzas centrífugas actúan de forma intensiva o durante un tiempo muy prolongado, vuelven al saber ecológico menos sólido, más proclive a impregnarse de influencias ajenas a la propia dinámica del socioecosistema: la competencia o los conflictos no resueltos pueden acabar desembocando en formas individualistas de gestión y trabajo; en la medida en que la comunidad se disgrega, el Estado y el Mercado ganan terreno en la configuración de la vida cotidiana y, cómo no, de los saberes que diariamente se ponen en juego. El socioecosistema local pierde entidad frente a niveles superiores de organización en los que se halla inmerso, mientras el saber ecológico pierde fluidez y capacidad de respuesta al ver erosionados sus cauces naturales de circulación y recreación; queda así fosilizado en pequeños islotes de conocimiento —una familia, un grupo de amigos— y corre, por tanto, un riesgo mayor de terminar desapareciendo, al ver reducido el número de “usuarios” capaces de ponerlo en práctica.

Si las fuerzas centrípetas vuelven el socioecosistema más sólido frente al exterior, las centrífugas lo hacen más vulnerable tanto frente a los niveles superiores de organización

(Estado, Mercado) como a los inferiores (el grupo doméstico, por ejemplo, puede ganar relevancia en un sistema donde el nivel comunitario se encuentra debilitado). En el primer caso, el saber ecológico dispone de una mayor cohesión frente a injerencias “externas” que no le resultan convenientes; en el segundo, se abre a nuevas prácticas a menudo ajenas o que le resultan contraproducentes para su viabilidad.

Las fuerzas centrífugas, no obstante, desempeñan un papel indispensable en la configuración y mantenimiento del socioecosistema. La protección del conocimiento puede convertirse a la vez en un arma para el juego del poder en el interior de la propia comunidad y en una herramienta de defensa frente a injerencias nocivas o amenazas del exterior. Formas de relación y normas sociales que pueden ser vistas como “negativas” en un principio acaban teniendo un papel útil en la viabilidad del sistema.

En realidad, el socioecosistema de la Taha no es posible sin el concurso de ambos tipos de fuerzas, las cuales se complementan y equilibran mutuamente. Si un peso excesivo de las fuerzas centrífugas acaba diluyendo el saber en una maraña de innovaciones a las que la comunidad no es capaz de ponerle freno, un desequilibrio en el sentido contrario (centrípeto) volverá al saber demasiado compacto y cerrado, impermeable y, por tanto, con poca capacidad de adaptación, provocando su muerte por “fosilización”. La Taha, habitada por extranjeros y por locales, por emigrantes retornados y por alpujarreños que nunca abandonaron el lugar, es un territorio en el que ambas fuerzas tienen una presencia relevante. Tanto las relaciones cohesionadoras como las disgregadoras tienen su papel en la configuración del socioecosistema local y en los saberes que lo constituyen. Este se caracteriza por ser tan innovador como conservador, por mostrar a la vez prudencia y osadía. Sometido a un doble proceso de apertura y cierre, el socioecosistema fluctúa entre ambos extremos; el resultado de su configuración depende, siempre de forma temporal, de la coyuntura y el contexto en el que se encuentre. Solo gracias a este juego de contrarios se hace posible su supervivencia.

Hablamos de tendencias antagónicas y complementarias a un tiempo: las relaciones de confianza pueden acarrear relaciones de competencia, y del mismo modo, la instauración de los límites de la gestión colectiva acaba fraguando, tal y como hemos visto, relaciones de reciprocidad. Así, el conflicto y la protección del conocimiento que surge en torno a la gestión del agua en momentos críticos puede dar lugar a la intensificación de los vínculos comunitarios y a la integración de los forasteros, tanto o más que los aspectos considerados “positivos” como el intercambio de dones o la ayuda mutua. Los saberes en conjunto viven de ese doble proceso centrífugo y centrípeto, floreciendo como resultado de la articulación de ambas tendencias.

9.5. LOS DOS ÁMBITOS DEL SABER AGROECOLÓGICO EN LA TAHA: HUERTAS Y AGUA

Aunque el saber ecológico de cualquier sociedad es extremadamente amplio, en la Alpujarra Alta Occidental y, en concreto, en la Taha, este se hace patente sobre todo en el cultivo de las huertas familiares —último reducto de la actividad agrícola— y en la necesaria gestión de las acequias que conducen el agua para su riego. Aunque son muchos los conocimientos ecológicos que los vecinos de la Taha siguen poniendo en práctica con cierta regularidad (recolección de setas o de plantas medicinales, por ejemplo), la práctica en torno a las huertas domésticas es sin duda la más extendida entre ellos. Las huertas y todo lo que implica el cuidado de las mismas constituyen, pues, el foco sobre el que hemos situado la lente de nuestra investigación. El cultivo de la huerta incluye, no lo olvidemos, un amplio elenco de campos de conocimiento¹⁰; nos interesa señalar su existencia para tener muy presente que el saber sobre la huerta trasciende con mucho el propio espacio físico de la misma y el mero conocimiento de las técnicas de siembra, cuidado y recolección. La huerta implica necesariamente un conocimiento del territorio y el sistema de acequias que hace posible el riego; de ahí la importancia insoslayable del sistema hidráulico alpujarreño. Este constituye el segundo pilar sobre el que se asienta el saber ecológico local. Huertas y agua son los dos campos en los que el saber se desarrolla, se transmite y se reinventa con más intensidad.

A continuación ofrecemos un cuadro comparativo de las principales características de uno y otro tipo. No olvidemos que se trata de ámbitos interconectados, de ahí que tanto en un caso como en otro podamos encontrar elementos de la columna contraria, lo que nos habla de tendencias del conocimiento más que de categorías cerradas:

SABER HUERTA	SABER AGUA
Individualidad / espacio privado	Comunidad / recurso colectivo
Reciprocidad / voluntariedad	Acción colectiva / necesidad
Don e intercambio; aprobación social	Negociación y gestión de conflictos; establecimiento de límites
Cambio rápido / superficialidad de los conocimientos adquiridos	Cambio lento / profundidad
Saber re-construido, más susceptible a la innovación de cada sujeto	Saber heredado, menor posibilidad de reinención
Innovación	Tradición
Vitalidad / dinamismo	Prevención / estatismo

10. Para más detalle consultar el capítulo 5, epígrafe 5.2: “La huerta, lugar de conocimiento”

En definitiva, vemos que el saber asociado al trabajo en la huerta presenta un carácter más abierto, accesible y cosmopolita, con variedad de influencias procedentes de los distintos hortelanos asentados en el territorio. La huerta es, después de todo, un espacio “universal”; muchos de estos hortelanos, con alguna experiencia previa en sus lugares de origen, traen su propio bagaje de conocimientos sobre especies cultivables, métodos de siembra y lucha contra enfermedades. Existe una amplia literatura al respecto así como una variada información en la red, donde encontramos desde blogs especializados en el tema hasta foros o vídeos donde los interesados pueden hallar recetas para preparar sus propios remedios anti-plagas. El mundo de la huerta, cada vez más popular entre ciertos sectores de población, no entiende de fronteras ni de especificidades locales. Como consecuencia, se trata de un saber que, constantemente practicado y reinventado por un variado elenco de hortelanos, muestra una gran vitalidad. Esta apertura, que por un lado mantiene la práctica viva, hace también que el saber no llegue a desarrollar la profundidad de una comprensión sólida y coherente de los procesos ecológicos locales; por el contrario, a medida que los labradores experimentados (los auténticos “sabios”) van desapareciendo, el conocimiento sobre el cuidado de la huerta parece abocado a cierta superficialidad, sumido en un vaivén de novedades y experimentos a corto plazo, de prácticas importadas que no siempre se adaptan a las condiciones del territorio y que tienen también algo de moda. El saber agroecológico en la Taha no desaparece, pero sí pierde matices y capacidad de comprensión y conexión de los procesos.

Por su parte, el saber referido a la gestión del agua presenta una velocidad de cambio mucho más lenta y se muestra al mismo tiempo más cerrado ante influencias del exterior. El conocimiento del sistema hidráulico alpujarreño es necesariamente algo sumamente específico y contextual, anclado a la orografía y a la historia del territorio. A diferencia de lo que ocurre con la huerta, los llegados de fuera no poseen referencias previas que les ayuden a adquirir y manejar dicho conocimiento; antes bien, su aprendizaje ha de pasar necesariamente por un contacto con lo local mucho más acusado que en el caso de la huerta y, aun así, la comprensión de los procesos y las normas puede llevar décadas. Este marcado carácter local y el celo que muestran los regantes a la hora de compartirlo hace que el saber del agua sea menos permeable a las influencias de otros saberes. De esta manera, conserva toda su profundidad (el conocimiento se transmite de manera casi invariable de una generación a otra) pero gana en fragilidad al perder capacidad de adaptación y flexibilidad ante imprevistos. Por otro lado, nos hallamos ante un conocimiento menos extendido; fuera de la generación de hombres y mujeres que crecieron y trabajaron el campo alpujarreño de posguerra, son pocos los que conocen con detalle el sistema de acequias, y muchos menos los forasteros que lo dominan con mediana soltura. El agua sigue siendo un conocimiento de difícil apropiación, tanto para los recién llegados como para las nuevas generaciones de alpujarreños; a los prime-

ros, por desconfianza, se les dificulta el acceso; los segundos muestran escaso interés por adquirirlo. En ambos casos, la especificidad de los términos que maneja y su raigambre en el contexto local lo vuelven menos accesible para los iniciados, y, por tanto, más proclive a desaparecer. Se trata, no obstante, de un saber que, por su capacidad para conectar procesos y por la extensión del espacio geográfico que afecta (desde las cumbres de la sierra hasta los regadíos de vega baja) posee una profundidad y una capacidad de comprensión de las dinámicas socioecológicas del territorio que difícilmente puede alcanzar el saber de la huerta.

Ambos saberes, agua y huerta, son ininteligibles el uno sin el otro; no pueden funcionar por separado. Huerta y agua van de la mano, cada una con sus propios ritmos y su propia dinámica. Sin el conocimiento del agua, la huerta no funciona, del mismo modo que sin la huerta el agua pierde la mayor parte de su sentido. La apertura del conocimiento hortelano, imprescindible para mantener la vitalidad del socioecosistema, se compensa con la tendencia conservacionista del saber sobre el agua, el cual se protege de posibles influencias desestabilizadoras. El saber agroecológico en la Taha es el resultado de esta confluencia de ámbitos del conocimiento y de fuerzas antagónicas, un espacio que fluctúa entre lo conservador y lo novedoso, y que se articula a la vez desde la apertura y el cierre.

El mantenimiento del saber ecológico local y la viabilidad del territorio únicamente es posible mediante la confluencia de los dos tipos de conocimiento. Estos no solo resultan imprescindibles porque permiten una adecuada gestión del agua y de las huertas, elementos básicos del socioecosistema, sino que, además, su adquisición amplía necesariamente la propia esfera del conocimiento local. Acercarse al saber de la huerta-agua implica a la larga un incremento de los campos de conocimiento ecológico. El hortelano, además de conocer épocas de siembra, técnicas de riego y formas de reparto, aprende a identificar especies de aves e insectos, frutos silvestres o plantas medicinales, a conocer la climatología, geología y toponimia del territorio, etc. Gracias al conocimiento del sistema de acequias se aprende también la ubicación y los nombres de los barrancos y los ríos, la topografía, el tipo de vegetación que crece en cada zona, los pájaros o mamíferos que la frecuentan. Con frecuencia, la práctica de la huerta se amplía hacia otro tipo de actividades agroforestales: cultivo de cereal o viñedos, elaboración de vino, recolección y prensado de aceituna, recolección de castañas, nueces, especies aromáticas y medicinales... De esta forma, el elenco de los saberes ecológicos se amplía y amplía también su influencia sobre el mantenimiento del conjunto del socioecosistema, que emerge de la densa red tejida por el saber ecológico local.

9.6. EL CAMBIO DEL SABER AGROECOLÓGICO LOCAL: FACTORES Y DINÁMICAS DE TRANSFORMACIÓN

El cambio, no lo olvidemos, es una de las características inherentes al conocimiento. El saber ecológico local no es un corpus estático que se transmite tal cual de generación a generación; todo saber está en movimiento y recreación constantes, sometido, como hemos visto, a una tensión continua entre innovación y tradición (Toledo y Barrera-Basols, 2008). En la Taha, esta tensión, que no es nueva, se ha hecho sin embargo particularmente acusada en los últimos 50 años, a partir de la modernización del trabajo agrario y la llegada a la zona nuevos perfiles de pobladores: la espiral del cambio (íbid) se ha acelerado. Ahora bien, es importante tener presente que esta espiral no necesariamente implica una mejora; puede ser ascendente (acumulativa) en el caso de que la práctica se mantenga y las nuevas experiencias aporten soluciones a antiguos problemas; o descendente (erosiva) si desaparece la continuidad de esta práctica o si las nuevas experiencias resultan ser desadaptativas, comprometiendo la viabilidad del socioecosistema. El sentido de la espiral vendrá, pues, marcado en función de los procesos que se desarrollen en cada contexto.

A raíz de lo observado en la Taha, consideramos que el sentido de este cambio solo puede ser acumulativo si la acción colectiva y los vínculos entre los miembros de la comunidad rebasan un umbral mínimo de intensidad y mantienen una constancia a lo largo del tiempo. No basta una interacción esporádica o entre grupos reducidos para permitir la transmisión, la innovación y la pervivencia del conocimiento: los tiempos del saber son por norma general dilatados y requieren de la creación de canales de comunicación lo suficientemente amplios, efectivos y constantes. Es necesaria la existencia de un espacio de aprendizaje, el cual solo será posible si existe una excusa para trabajar conjuntamente. En el caso de la Taha, esta excusa la proporciona, por un lado, la necesidad de gestionar colectivamente el agua y, por otro, el intercambio espontáneo de bienes y servicios asociados a la huerta. En la medida en la que se teja una urdimbre de relaciones entre los individuos en estos contextos, existirá un trasvase y una recreación del conocimiento ecológico local.

La naturaleza e intensidad de las relaciones sociales en el seno de la sociedad local no es, sin embargo, el único vector que explica la dirección de este cambio. Además de los vínculos sociales entre los individuos, existen otros factores que establecen igualmente el cariz y la intensidad del mismo, como son los mecanismos y criterios de asimilación y/o rechazo de las innovaciones. Estos mecanismos son los que marcan el grado de permeabilidad de la sociedad local ante influencias externas, su capacidad de experimentación y/o protección ante oportunidades y amenazas.

9.6.1. Criterios de innovación y cambio

A la luz de la historia reciente de la Taha, parece claro que lo novedoso llama continuamente a sus puertas, pero ni todas las innovaciones son asimiladas en la misma me-

dida por la sociedad local, ni todas son incorporadas de la misma forma en la que llegaron. Existe una permeabilidad que fluctúa según los criterios de selección que la rigen y que, de forma inconsciente, actúan continuamente en la reinvención de los saberes. Seis son los criterios que, a nivel de la Taha, operan con más frecuencia en este proceso:

El saber “funciona”: la experiencia es la base principal sobre la que se asienta todo el saber local en torno a las huertas. Comprobar el resultado de la innovación en el propio terreno es el paso que determina la incorporación de una nueva práctica al acervo de saberes de cada hortelano.

La imitación: se trata de un poderoso mecanismo en la popularización de determinadas prácticas. Mirar lo que hacen otros es un deporte extendido entre los alpujarreños y una forma inmejorable de aprendizaje. Esta es la manera en la que muchas especies de hortalizas y frutales (kiwis, tomates cherrys, pimientos italianos) o de métodos de riego (goteo, aspersión) se han extendido por las huertas de la Taha en las últimas décadas.

La necesidad: en muchos casos, la presión que existe sobre la cosecha es la que determina la incorporación de nuevas prácticas. El miedo ante plagas y enfermedades para las que no se conoce remedio anima a los hortelanos a probar nuevas fórmulas para combatirlas. Estas pueden ser sustancias fitosanitarias adquiridas en el almacén de confianza, pero también remedios ecológicos sugeridos por algún forastero. La urgencia y el fracaso de las medidas anteriores serán las que determinen la aceptación de lo nuevo.

La valoración social de la fuente del cambio: si el portador de la innovación cuenta con prestigio en la comunidad —es uno de los “sabios” del lugar—, dicha innovación será mirada por el grueso de los hortelanos con ojos más benignos y más proclives a la asimilación. La opinión pública que exista sobre un individuo en la pequeña sociedad local determinará en muchos casos la validez de sus prácticas hortelanas y, por tanto, el grado de integración de las mismas en el corpus local.

La consecución de una mayor comodidad: el ahorro de trabajo es uno de los criterios determinantes para una buena parte de labradores que han pasado la vida soñando con una existencia menos sacrificada. Cualquier novedad que haya supuesto la mejora de las condiciones del hortelano —ahorro de tiempo y esfuerzo— ha sido rápidamente incorporada a la cotidianeidad de la sociedad local. Si para los forasteros el trabajo es un valor más de su actividad, para la población local, que suele cultivar una extensión de tierra mayor, supone un “atraso” o, cuando menos, una incomodidad que siempre se está dispuesto a evitar. De esta forma, el uso de herbicida se ha convertido en una práctica habitual en las márgenes de muchas de las acequias.

El gusto por la experimentación: no podemos olvidar que en toda sociedad, al igual que existen tendencias colectivas, también existen particularidades y caracteres individuales. Hay personalidades más tendentes que otras al cambio y a la experimentación. En una sociedad reducida como la de la Taha, la existencia o ausencia de estos individuos puede marcar una diferencia sustancial en el proceso de integración o rechazo de las nuevas prácticas.

Si existe una masa crítica que se sitúe en uno o varios de los supuestos mencionados, el nuevo saber podrá extenderse y pasará a formar parte del acervo colectivo. De lo contrario, la innovación se mantendrá a las puertas de la cultura local sin llegar a entrar en la misma, o bien lo hará de manera provisional, quedando reducida a una simple moda pasajera.

En la Taha ha habido dos momentos clave en el proceso de cambio del saber ecológico de los últimos 50 años: el primero es el de la irrupción de los agroquímicos y variedades mejoradas procedentes de la Revolución Verde, que a la Alpujarra llegó de manera más tardía y mucho más restringida a mitad de los años 60, pero con un efecto igualmente demoledor. El segundo, el aterrizaje del ecologismo y la “ideología verde” fraguada a lo largo de la década de los 70¹¹ y encarnada en los neorrurales asentados en el territorio. Ambas fuentes de cambio, de signo opuesto, siguen a día de hoy operando sobre las prácticas de los agricultores locales.

9.6.2. La falsa innovación y la falsa tradición

Existe en la Taha una curiosa inversión de los términos de tradición e innovación en lo que al saber agroecológico se refiere. Prácticas claramente novedosas son consideradas por los alpujarreños como “de toda la vida”, mientras que otras que se practicaban en el pasado y que han sido rescatadas por forasteros se consideran nuevas y necesitadas, por tanto, de ser sometidas a los filtros del escrutinio local.

Los hortelanos neorrurales, con su valoración de las prácticas “tradicionales” (aquellas previas a la entrada de los agroquímicos en la escena local), desempeñan en la sociedad de la Taha un curioso papel de “innovadores tradicionales”: la búsqueda de remedios naturales para combatir enfermedades los ha llevado a recuperar fórmulas desaparecidas de las prácticas locales hacía años. Asociaciones de cultivos y el seguimiento de los ciclos lunares a la hora de la siembra o la cosecha, algo que muchos alpujarreños más jóvenes están dejando de hacer por falta de tiempo o por considerarlo poco práctico, son otros saberes “importados” por esta corriente de pensamiento. Se trata de prácticas a menudo conocidas entre los alpujarreños de más edad, que en su día las abandonaron por las novedades que aterrizaban desde la floreciente agroindustria. Haciendo una lectura del contexto socioeconómico del momento, no es nada sorprendente la facilidad con la que dichas innovaciones entraron en los campos y en las casas de los alpujarreños. Lo realmente sorprendente es que las nuevas semillas, los nuevos productos y las nuevas técnicas de cultivo se hiciesen tan rápidamente con el lugar de la tradición, siendo apresuradamente reivindicadas por los locales como prácticas “de toda la vida”. Así, no es de extrañar que se presenten

11. La “Primavera silenciosa” de Rachel Carson, obra en la que por primera vez se denunciaban abiertamente los peligros de la industria química para la salud humana y el medio natural, aparecida en 1962, es considerada como el detonante de la corriente del pensamiento ecologista, fraguado primero en EEUU y alimentado en Europa por el movimiento de mayo del 68. En España, las condiciones políticas y sociales del momento hicieron que no fuera hasta el final de la dictadura que dichas formas de pensamiento entraran con más fuerza en el territorio (Nogué, 1988).

como variedades del terreno semillas que empezaron a usarse en las huertas hace pocas décadas y que pueden encontrarse hoy en día en cualquier tienda de productos agrícolas. Lo innovador y lo tradicional presenta en la Taha fronteras arbitrarias, en las que el factor tiempo no siempre es el que determina su pertenencia a una de las dos categorías. Antes bien, son los criterios que hemos señalado arriba (prestigio, eficacia, necesidad, comodidad) los que actúan de filtro, revisan y etiquetan el conocimiento. Son ellas las encargadas de asimilar los nuevos saberes que resultan convenientes al grueso de la población, y la forma de hacerlo es a través de su caracterización como tradición. Lo que es así etiquetado se convierte en argumento de legitimación frente a presencias ajenas que resultan sospechosas o indeseables, quedando al margen de la lógica y, por tanto, de cualquier posible refutación. La consideración de un saber como algo ya conocido lo exime de sospechas, igual que se exime a un conocido de la casa. Cada cierto tiempo, según sean el contexto y los procesos en los que el saber se halla envuelto, esta consideración será sometida a una nueva revisión. Así, lo tradicional podrá olvidarse y dejarse de lado mientras que lo nuevo pasará a formar parte de lo que “siempre se ha hecho”.

9.6.3. El saber de la Taha más allá de sus fronteras

Los saberes locales en torno a la huerta nos interesan, no solo como elementos susceptibles de cambio y renovación, sino también como agentes capaces de inducir cambios en otros saberes de contextos geográficos y culturales muy alejados al alpujarreño. El saber ecológico local es a la vez depositario y agente de un cambio constante, propio y ajeno. Del mismo modo que los alpujarreños se han visto influidos tanto por las tendencias llegadas del exterior como por aquellas adquiridas en el extranjero durante los años de la emigración, sus prácticas, llevadas más allá de las fronteras comarcales y mantenidas durante años en los destinos de la emigración, han modificado las maneras de cultivar de sus vecinos de Francia, Alemania o Barcelona. Si durante la década de los 70 muchos de los conocimientos agrícolas se perdieron al dejar de utilizarse y de transmitirse, también fueron muchos los que se exportaron, incorporándose a las prácticas de otros lugares.

Aclaremos, no obstante, que el saber asociado al agua no gozó de la misma capacidad de exportación que las prácticas de siembra o el cuidado de las plantas. Su estrecha dependencia de las particularidades del territorio en el que se desarrolla lo vuelve incompatible con climas y topografías muy distintos de los de la Alpujarra Alta. El saber sobre el agua es más difícil de compartir fuera del contexto en el que surge, y también es, por tanto, menos susceptible de ser modificado.

El intenso movimiento migratorio de los 60 y 70 que tuvo lugar en la Taha no solo nos habla de un saber ecológico que es agente de su propio cambio y de cambios ajenos, sino también del gusto por la innovación que en muchos casos impregnó las prácticas posteriores de los emigrados. Si los alpujarreños han tenido tradicionalmente fama de pueblo cerrado y hosco frente a lo novedoso, lo cierto es que la emigración cambió la

mentalidad de muchos, volviéndolos más receptivos a lo desconocido, y preparándolos, en cierto modo, para los nuevos vecinos que habían de llegar en las décadas posteriores.

Hoy en día, la continuidad de este proceso de intercambio con el exterior queda reflejada en la continua presencia de forasteros en la zona. Si los alpujarreños que hoy en día siguen emigrando ya no llevan consigo su bagaje campesino, es el exterior el que viene hasta la Alpujarra en busca de los restos de esa campesinidad, constituyendo en muchos casos un particular tipo de inmigración temporal, los voluntarios *woofers*, que ofrecen su mano de obra en fincas ecológicas al tiempo que aprenden a trabajar la tierra. Durante unas pocas semanas o meses aprenden a trabajar en el terreno, adquieren las habilidades más rudimentarias de los locales para cuidar la tierra y conducir el agua, y ofrecen a cambio su propia experiencia, la mayoría de las veces profundamente distinta a la de la población local.

Este continuo flujo de conocimientos nos invita a reflexionar sobre la naturaleza del propio saber local. ¿Cuándo podemos decir que un saber ha perdido su “identidad”? ¿Cómo reconocer los saberes locales como tales cuando se hallan inmersos en un devenir constante? ¿Es posible mantenerse y cambiar al mismo tiempo? Sobre este punto, crucial en nuestras reflexiones sobre la naturaleza del saber ecológico local, nos ocuparemos en la siguiente parte del capítulo.

Pero, antes de eso, volvamos de nuevo a las fronteras del saber y al propio carácter abierto del socioecosistema de la Taha. Este, a modo de célula, se integra en niveles superiores de organización y está formado a su vez por otros sistemas de menor envergadura. La Taha, tanto desde el punto de vista biofísico como social, forma parte de sistemas más amplios con los que se interrelaciona, a los que modifica y por los que se ve modificado. El saber se transforma recibiendo influencias a distintos niveles, y transforma a su vez los distintos niveles en los que se integra.

Lo macro y lo micro cristalizan en un sistema de relaciones y en una dinámica que define el socioecosistema en sí. Lo exterior y lo interior se encuentran en el precario equilibrio de la complejidad. El funcionamiento de la Taha es a su vez la excusa y el resultado de dicho encuentro.

10

**Conclusiones:
algunas reflexiones sobre saberes,
comunidad y socioecosistemas**

Cuando comenzamos a investigar los saberes locales nos planteamos un doble objetivo: por un lado, queríamos identificar y describir las dinámicas sociales que permiten la generación, transmisión, mantenimiento e innovación del saber ecológico local; por otro, nos interesaba explorar el papel que dicho saber juega en el funcionamiento de un socioecosistema. Teniendo como horizonte estas dos premisas, a lo largo de tres años hemos ido sumergiéndonos en las particularidades de nuestro caso de estudio, las huertas y el agua en los pueblos de la Taha. Lo local nos ha permitido aterrizar hipótesis de partida, teorías y objetivos sin perder de vista lo complejo de toda realidad. Pero el camino siempre es de ida y vuelta, y los casos de estudio no son otra cosa que excusas para pensar el funcionamiento del mundo que nos rodea en términos más amplios. En esta parte del capítulo de conclusiones intentaremos realizar ese necesario paso de vuelta a lo global que toda investigación requiere, reflexionando sobre la relación entre saberes y socioecosistemas.

10.1. LOS SABERES Y SU TRANSMISIÓN: DINÁMICAS DE ADQUISICIÓN, CREACIÓN Y CAMBIO

Nuestro primer objetivo de investigación se refiere a los mecanismos sociales que hacen posible la reproducción del conocimiento ecológico. La articulación de las relaciones sociales, la memoria local, las dinámicas de cambio e innovación, son todos aspectos que tienen que ver con este proceso de mantenimiento y reinención constante. A continuación nos detendremos con más detalle en cada uno de ellos y en las implicaciones que tienen sobre el desarrollo del conocimiento ecológico.

10.1.1. Tipos de relaciones que conforman el saber agroecológico

Si el aprendizaje y el intercambio de saberes crea y alimenta las relaciones interpersonales en el seno de una sociedad contribuyendo a su cohesión, también es cierto, de manera recursiva, que esas relaciones condicionan tanto la intensidad de adquisición del propio saber como el contenido del mismo. Lo que permite el mantenimiento y la renovación de un tipo de conocimiento no es tanto la existencia o permanencia de un determinado grupo de individuos como las formas de relación que estos individuos son capaces de establecer entre sí. En la medida en que el saber aparece como un proceso de “interpretación colectiva” (Parlee y Berkes, 2006), las formas de relación de la colectividad se convierten en fundamentales para establecer la dirección en la que avanza dicho proceso. La convivencia social, dice Iturra, es un “sistema permanente de educación y aprendizaje”. (Iturra, 1992: 234). Son estos vínculos sociales, mediados por los contextos, las prácticas, los símbolos y la afectividad, los que permiten —o impiden— la transmisión del mismo y, por tanto, su continuidad. Así pues, en la construcción y conservación del saber ecológico las formas de relación priman sobre el perfil de las propias personas que establecen estos lazos (Crona y Bodin, 2012).

A mayor intensidad de relaciones sociales tejidas en el seno de una comunidad, mayor será el cauce de transmisión del conocimiento ecológico y mayor la capacidad, por tanto, de conservación, revisión y reinención del mismo. Sin embargo, no cualquier tipo de relación propicia en la misma medida este proceso. La comprensión de procesos y saberes más complejos se asocia con el establecimiento de relaciones sociales más estrechas y de mayor confianza, que son las que facilitan la comunicación (Ibid, 2012), mientras que aquellas más laxas propician fundamentalmente un intercambio superficial de conocimientos y un contenido más simple.

En las sociedades campesinas, las relaciones dentro del propio núcleo familiar han sido las privilegiadas en lo que a transmisión del saber agroecológico se refiere (Toledo y Barrera, 2008; Mignon, 1982). El estrecho contacto entre maestro e iniciado, los tiempos prolongados de trabajo conjunto, hacen que el aprendizaje sea más eficaz y cuente con mayor profundidad que en el caso de relaciones que se establecen fuera del grupo doméstico. No obstante, existen determinados tipos de saber que, por su naturaleza, requieren de una transmisión basada en un grupo de referencia más amplio; aquellos que tienen que ver con la gestión de un bien común, para los que es necesario aprender las normas que rigen el comportamiento de los miembros de la colectividad, normas que siempre son acordadas y ratificadas de manera colectiva. El aprendizaje requiere entonces, no tanto profundidad en los vínculos como amplitud. En la actualidad, el caso de la Taha nos muestra, contrariamente a lo señalado por otros estudios sobre el intercambio de conocimiento ecológico (diversos autores en Reyes *et. al*, 2005), que las personas que más información agroecológica intercambian no son necesariamente las que comparten relaciones de parentesco. Los lazos comunitarios están adquiriendo cada vez una mayor relevancia sobre

las redes familiares, convirtiéndose en los protagonistas de la continuidad y reinención del saber ecológico.

En cualquier caso, para que el saber se construya, la práctica debe estar presente en el contexto de dichas relaciones. Son las interacciones que surgen en torno a los contextos de trabajo compartido y apropiación de los recursos del territorio, en espacios de práctica o en otros que, sin serlo, se prestan al intercambio de bienes relacionados con la misma, las que propician la continuidad del conocimiento.

No significa esto que el contexto de la práctica sea el único que fragua los vínculos comunitarios. Los tiempos litúrgicos y festivos también marcan con intensidad el acercamiento entre los miembros de una comunidad, repercutiendo, lógicamente, en la dinámica de construcción-transmisión de saberes. Pero no podemos olvidar que estos espacios serán eficaces solo cuando los individuos compartan una misma cosmovisión y participen, por tanto, de ellos, en la misma medida. En el caso de sociedades heterogéneas y polarizadas, donde los individuos no necesariamente comparten religión o momentos de ocio, las relaciones fraguadas en torno a lo festivo y lo ritual tienen un potencial limitado, ya que contribuyen a mantener la clausura de cada grupo social. La práctica ecológica, por el contrario, ligada a un interés material del que todos son partícipes (sea cuestión de supervivencia o de ocio), es capaz de trascender estas diferencias, propiciando el encuentro de los perfiles sociales más diversos y dando pie a una mayor variabilidad en el conocimiento.

Dos son los tipos de relaciones sociales que “construyen saber” en materia ecológica:

Aquellas que surgen en torno a la reciprocidad positiva y el don: nacen fundamentalmente a raíz de la práctica agroecológica en las huertas. Esta puede ser compartida por dos o más individuos en el mismo espacio y tiempo mediante un proceso de colaboración o intercambio de mano de obra, aunque lo más frecuente es que sea una práctica solitaria que vertebra, sin embargo, las conversaciones y dones intercambiados por los individuos en otros espacios de encuentro. El saber se construye a raíz de este intercambio de regalos, del pedir y el dar información, del buscar ayudas puntuales para determinadas tareas; pero este intercambio solo es posible si existe una práctica previa que ocupa a un sector representativo de la sociedad local. La lógica social del don puede existir fuera del saber ecológico —lo que se dona o intercambia puede no tener nada que ver con los bienes del campo ni, por tanto, con la práctica agroecológica— pero el saber, para las sociedades campesinas que lo mantienen pero que han visto cómo se debilitaban los vínculos de parentesco, solo es posible hoy en día gracias, en buena medida, a los mecanismos de la reciprocidad.

El segundo tipo de relaciones sociales generadoras de saber se fragua en el ámbito de la acción y gestión colectiva de recursos estratégicos para los miembros de la comunidad (Ostrom, 1990): en este caso las relaciones surgen de la necesidad de compartir las actividades y los contextos de trabajo, para lo que se necesita disponer de códigos y universos

epistemológicos comunes. Existe una importante conexión entre el saber generado por un colectivo y las normas de uso del recurso en cuestión (Parlee y Berkes, 2006). Los individuos, aun sin tener o buscar consciente y voluntariamente otros espacios de relación, se encuentran para gestionar colectivamente un recurso que les es vital. En este encuentro se fragua el saber, que nace de un acuerdo sobre lo que resulta conveniente hacer y lo que no, las mejores estrategias para optimizar el recurso, los límites y las condiciones bajo las que operan los beneficiarios; al mismo tiempo, la continuidad del saber se hace posible a través de la transmisión de los códigos a los nuevos miembros del grupo.

La acción colectiva propicia, al igual que la práctica hortelana, el encuentro de individuos dispares pero, a diferencia de esta, no funciona según la lógica de la reciprocidad (aunque esta puede estar presente) sino de la negociación, el consenso y la resolución de conflictos. Por supuesto que la existencia de vínculos de confianza o reciprocidad entre los miembros del grupo facilitará no solo la gestión colectiva del recurso sino también la construcción y el trasvase del conocimiento que estos manejan; pero aun cuando dichos vínculos se encuentren debilitados, las propias relaciones sociales generadas en el contexto de la acción colectiva pueden dar lugar a que los mismos surjan o se fortalezcan. La construcción de la comunidad y la construcción del conocimiento corren paralelas en este proceso.

En las sociedades rurales postindustrializadas en las que el tradicional modelo campesino de explotación familiar ha perdido su funcionalidad original (Mignon, 1982; García, 1999) —la reproducción del grupo doméstico se consigue de manera más eficaz con la separación y emigración de los miembros más jóvenes, que ya no tienen que estar vinculados a la tierra—, el contexto comunitario sigue manteniendo, sin embargo, toda su vigencia. La necesidad de su existencia como garantía para mantener las condiciones de vida de la sociedad local sigue siendo patente. El tejido comunitario es en estas sociedades, de hecho, más necesario que nunca, ya que de alguna manera está llamado a suplir las carencias dejadas por la erosión de los lazos de parentesco. Es por ello por lo que las relaciones sociales que se desarrollan fuera de la familia nuclear resultan a día de hoy tanto o más determinantes en el mantenimiento y transmisión del saber ecológico que aquellas fraguadas en el seno del grupo doméstico. Se puede objetar, tal y como han hecho Crona y Bodin (2012), que este tipo de relaciones difícilmente podrán lograr la misma profundidad de aprendizaje que se consigue entre individuos muy cercanos entre sí. Ese será precisamente el desafío al que deberán enfrentarse en las próximas décadas. De su capacidad para crear canales de comunicación amplios y fluidos entre los individuos, de generar confianza, de su continuidad y solidez en el medio plazo, dependerá en buena medida el devenir de los saberes ecológicos.

10.1.2. El papel de la memoria local

La memoria de un pueblo desempeña un papel esencial en el proceso de transmisión y conservación del saber ecológico (Toledo y Barrera, 2008). Esta abarca lo que pueden recordar las personas de más edad de la sociedad local, auténticas guardianas del conocimiento, y a su vez se remonta en el tiempo a lo largo de varias generaciones más. De esta manera han llegado hasta nosotros prácticas hidráulicas que cuentan con más de diez siglos de antigüedad, cuyo origen ya nadie es capaz de recordar pero que se siguen transmitiendo eficazmente de generación en generación. Si la memoria colectiva se interrumpe, bien por ausencia de relevo generacional, bien por un cambio en los intereses y la configuración de la sociedad local, este conocimiento se deteriora o se pierde; la cadena de la práctica y la comunicación entre individuos más y menos experimentados ha de mantenerse en el tiempo para garantizar su supervivencia.

La memoria colectiva, aun cuando pretende la preservación de aquellos saberes más preciados para el grupo social, no es en ningún caso un elemento pasivo. Insertada en las lógicas de la comunicación y de las relaciones sociales, está, como ellas, sujeta a la reinvencción y a la práctica de los individuos. “Una habilidad bien recordada es aquella que puede responder de manera flexible a la variabilidad de las condiciones ambientales” dice Ingold (2000: 147). De ahí que, desde este punto de vista, “no exista oposición entre continuidad y cambio” (Ibid). El conocimiento recibido, aun planteado como “tradición”, se transforma a partir de la propia experiencia de aquellos que lo ponen en práctica en cada generación; esto contribuye a mantener la vitalidad y capacidad adaptativa del mismo sin hacerle perder su esencia. El que la gente haga cosas de manera diferente a como las hacía en el pasado no significa, pues, que exista una ruptura de la tradición o un fallo de la memoria.

Sin embargo, para que este mecanismo funcione la memoria ha de permanecer en acción; es decir, ha de ponerse en práctica de forma más o menos continuada. En ocasiones, esta práctica puede verse interrumpida durante un lapso de tiempo, como es el caso de la intensa emigración que tuvo lugar en toda la Alpujarra Alta durante los años 60 y 70. En este caso, la memoria del grupo social puede funcionar como “reserva” del saber y ayudar a su mantenimiento, siempre que este lapso temporal no exceda la vida de una generación. Así, el saber ecológico permanece “en letargo” hasta una nueva oportunidad de ser revisado y puesto en juego en la escena de las prácticas cotidianas. Gracias a esta capacidad de hibernación podrá sobrevivir durante un tiempo a la práctica que lo sustenta y que ha desaparecido momentáneamente. Es decir, aun cuando la práctica desaparezca de forma temporal, el conocimiento y la cosmovisión pueden permanecer en la mente de los individuos gracias a los mecanismos de la memoria colectiva. En este caso, los mitos, ritos, la historia compartida y todo lo que de algún modo recuerde o aliente la comunicación en este ámbito contribuirá a la “conservación” del saber hasta que llegue una ocasión propicia para recuperar la práctica. Sin embargo, difícilmente tendrá lugar la transmisión a las nuevas generaciones en este contexto. La ausencia de un espacio de práctica compartida hará, en el mejor de los casos,

que dicha transmisión, en el caso de que se produzca, sea siempre profundamente parcial e incompleta. Los individuos no pueden realizar un auténtico aprendizaje ecológico si no es haciendo y observando hacer a los demás. Al eliminar esta posibilidad se elimina también el escenario en el que se desenvuelve el ritual de la transmisión.

Pero ¿cuál es el factor que activa de nuevo los mecanismos del saber ecológico, una vez que este ha desaparecido de la escena cotidiana de sus gentes? Depende, sin duda, de cuáles hayan sido los motivos que han conducido a su desactivación. En un principio, parece obvio señalar que es la necesidad de supervivencia de un grupo social (entendida esta como necesidad de subsistencia en el medio biofísico en el que se asienta) la que lo lleva a recuperar prácticas y saberes que le resultan imprescindibles para su reproducción. Sin embargo, dado que la configuración social cambia y, con ella, las necesidades, posibilidades e intereses de la población, pueden —y suelen— ser otros los resortes que activan la puesta en marcha de los saberes. En sociedades de economías terciarizadas, donde la agricultura ha dejado de ser la base inmediata de la reproducción doméstica, la continuidad de las prácticas y la recuperación de la memoria agroecológica ha de entenderse y explicarse desde el apego y la identificación socioambiental con determinadas prácticas y con el paisaje y las relaciones sociales que esas prácticas conforman. La necesidad, como concepto relativo, deja de ser un asunto material para convertirse en necesidad simbólica y afectiva. Esto no quiere decir que estas prácticas no tengan una relevancia luego en el plano socioeconómico y biofísico, ya que evidentemente son ellas las que garantizan el mantenimiento y la viabilidad del socioecosistema actual, además de contribuir a las economías domésticas; sin embargo, se pone de manifiesto que la motivación de la sociedad a la hora de mantener el acervo del conocimiento va más allá del sustento material y tiene que ver también con la afectividad, la construcción de la propia identidad cultural y la representación del entorno y de sí mismos. Una adecuada comprensión del saber ecológico de una sociedad requiere la consideración de los mecanismos que operan sobre la memoria local, tanto desde el aspecto práctico como cognitivo y simbólico.

10.1.3. Mecanismos de innovación y cambio en la reinención del saber

Si, por un lado, parece fuera de toda duda que el saber ecológico local necesita de una memoria que actúe a modo de referente de las prácticas locales, que pueda otorgarle consistencia y cohesión suficientes para aguantar los embates del cambio y la apertura, también es cierto que la innovación forma parte del proceso de supervivencia de todo conocimiento. Decíamos en apartados anteriores que el saber local solo es posible gracias al concurso de las fuerzas centrípetas y centrífugas que operan sobre el socioecosistema. Ambas se complementan y se equilibran mutuamente. La tensión entre tradición e innovación es lo que caracteriza a todo conocimiento. La continuidad y el cambio, recordemos a Ingold, no son términos opuestos. Los saberes locales se ven modelados tanto por una como por otra, en un difícil juego de equilibrios siempre transitorios.

Tan importante como el mantenimiento es la renovación. Ningún saber puede pervivir sin experimentar este continuo proceso de cambio; lo que se detiene es lo que se fossiliza. Los cambios contextuales y los continuos desafíos a los que se enfrenta cualquier grupo humano en el entorno en el que se asienta son razón suficiente para explicar esta necesidad de readaptación constante (Boyd y Folke, 2011). Pero además, la capacidad del ser humano de buscar oportunidades de mejora (economizar tiempo, esfuerzo o recursos, maximizar beneficios) determina el movimiento perpetuo del conocimiento local, siempre en busca de mejores horizontes. Si por un lado, la continuidad de la práctica posibilita la transmisión y el perfeccionamiento del saber, así como la observación e interpretación de los cambios que van produciéndose en el entorno; por otro, el intercambio con fuentes externas nutre el acervo local de nuevas ideas y oportunidades. De ahí que lo novedoso no sea solamente algo que sucede o llega de manera fortuita y ante lo que los individuos deben decidir qué hacer, sino también algo que es buscado activamente por ellos (Ruiz, 2013; Holling, 2001).

Ahora bien, recordemos que ni toda innovación es necesariamente garantía de mejora, ni todo lo nuevo llega a incorporarse con éxito al acervo de prácticas locales. La innovación llega, pasa y puede seguir su curso sin afectar sustancialmente al saber, o bien ser incorporada total o parcialmente, ampliando y/o transformando el conocimiento local. Todo dependerá del resultado del proceso de evaluación al que la nueva práctica es sometida. Algunos de los criterios que determinan la capacidad de filtrado de dichas innovaciones ya han sido señalados al referirnos a los cambios del saber local en la Taha y, aunque se trata de pautas específicas de nuestro caso de estudio, pueden servirnos para entender de qué manera el sistema se autorregula para asumir y/o rechazar aquello que le llega. En resumidas cuentas, será la relación entre la oportunidad de mejora prevista y el coste/esfuerzo del cambio exigido, la que determine la adopción o rechazo de un nuevo conocimiento. En esta relación influyen además otros criterios, como la valoración social que exista sobre la fuente de la que procede la innovación, la capacidad de imitación entre sus miembros o la capacidad de “apertura” de la sociedad local. Criterios que han de ser, en cualquier caso, definidos para cada caso en función de las normas sociales que rijan el contexto cultural en cuestión.

Una de las cuestiones que atañen al cambio de los saberes es la variable temporal. Hay novedades que, aun cuando parecen tener una repercusión momentánea en las prácticas locales, pasan de largo sin llegar a trascender ni a ser integrados en el corpus del conocimiento; otras, por el contrario, son asumidas con una rapidez y una ausencia de reservas que puede resultar desconcertante. Determinados saberes necesitan décadas para calar en el imaginario local, mientras que algunos lo hacen en cuestión de pocos meses. ¿Por qué esta acusada diferencia? ¿De qué depende la velocidad de cambio e integración de los saberes ecológicos locales? Las ciencias de la complejidad nos enseñan que hasta las variables que puedan parecernos despreciables en una situación de partida provocan cambios

sustanciales en los sistemas. Es la naturaleza de cada práctica concreta y de los criterios de selección que operen en la sociedad local la que determina los tiempos de evaluación e integración que un saber necesita. Así, encontramos para el mismo contexto sociocultural de la Alpujarra Alta que el conocimiento asociado a la gestión del agua de riego se caracteriza por tiempos más dilatados que el de la práctica hortelana. En el primer caso, el necesario concurso de una colectividad para su negociación y puesta en juego marca la velocidad de construcción, transformación y predisposición al cambio; en el segundo, la posibilidad de actuación individual es mayor y, por tanto, propicia una mayor inmediatez y disponibilidad a dicho cambio. En este caso, la gestión colectiva se convierte en una de las variables clave que explican los tiempos en los que se produce la transformación del conocimiento local en la Taha.

Ahora bien, ¿cuándo hablamos de transformación del saber y cuándo de pérdida? ¿Tiene sentido diferenciar entre ambas, y, en caso de que así sea, cuál es el criterio que determina que nos reframos a una u otra? Desde la etnoecología se habla con frecuencia de esta pérdida del conocimiento; son numerosos los estudios que identifican las causas de dicha erosión en los contextos campesinos (Acosta, 2005; Mignon, 1982; Iturra, 1993; Toledo y Alarcón, 2012) y el porcentaje de conocimiento perdido (Gómez, 2009). Esta pérdida es además un hecho constatado en numerosas sociedades indígenas que han sufrido un proceso de transformación radical a raíz de algún cambio socioeconómico o geopolítico. Guerras, colonizaciones, descubrimientos científicos, cambios económicos a escala mundial, hallazgos de nuevos recursos, etc, pueden desencadenar en poco tiempo un acusado deterioro del saber ecológico, el cual corre paralelo al deterioro o destrucción de muchas otras dinámicas del socioecosistema. Cuando el conjunto de conocimientos ecológicos de una sociedad pierde variabilidad y adaptabilidad al entorno, decimos normalmente que el saber “se pierde”. Lo cierto es que difícilmente el saber ecológico, como parte constitutiva de la relación del ser humano con el medio que lo circunda, puede llegar a perderse o desaparecer, aunque ciertamente pueden hacerlo muchas de las prácticas que lo integran y que repercutirán en la calidad y vitalidad del mismo. Podemos hablar más bien de erosión y, desde luego, de transformación, del saber. Esta transformación puede ser desadaptativa hasta el punto de conducir a un cambio en la configuración del socioecosistema (Ruiz, 2013), o bien integrada en las dinámicas generales del mismo, manteniéndolo en un rango de variabilidad que le permiten, sin embargo, conservar su funcionalidad y organización actual. En el primer caso, podemos hablar de pérdida de un saber; en el segundo, de transformación.

Al margen de la puntualización terminológica, nos parece importante plantear esta reflexión como una cuestión que atañe de forma muy directa la manera de mirar y hacer ciencia en el ámbito de la etnoecología, ya que el abordaje de los saberes desde la perspectiva de su pérdida limita, creemos, la comprensión profunda de su comportamiento. No quiere esto decir que pensemos inocente o tendenciosamente que el saber es invulnerable a los condicionantes socioeconómicos, ambientales y culturales de la sociedad y el mo-

mento histórico a los que pertenece. Parece suficientemente demostrado, en este trabajo y en muchos otros, que los saberes, como cualquier otro proceso parte de los socioecosistemas, se ve directamente afectado por las variables y los intereses de los actores sociales. De lo que se trata más bien, desde nuestra visión, es de poner el foco de atención no, o no solo, en los fotogramas del antes y el después de dicho cambio, sino en todas las instantáneas que dibujan el proceso en sí. Este proceso escapa a la breve línea temporal que nos hemos marcado, por lo que para ver más allá necesitamos centrarnos en la dinámica y abstraernos de los elementos. El reto al que nos enfrentamos desde las ciencias sociales es aprender a mirar de esta manera, poniendo el punto de observación en el devenir en lugar de en la estructura (Ruiz, 2013). Desde este lugar, tiene mucho más sentido hablar de transformaciones (que serán más o menos adaptativas, deseables, sostenibles, etc) que de tipos o grados de pérdida, ya que lo que en definitiva nos interesa es discernir los mecanismos y las variables que hacen que el saber ecológico de un pueblo cambie en una u otra dirección.

10.1.4. Navegar entre dos aguas: el difícil equilibrio de los saberes locales

Tal y como hemos expuesto hasta aquí, el saber ecológico se caracteriza por una tensión constante entre opuestos que se contienen mutuamente al tiempo que se contradicen. Innovación y tradición, transformación y pérdida, son términos que definen el juego siempre cambiante de los saberes. Al final del apartado anterior hemos comenzado a esbozar esta contradicción de todo proceso de cambio, preguntándonos por el sentido real de la transformación del saber. La capacidad de adaptación es una de las variables clave que permiten a los saberes seguir existiendo y posibilitar la existencia del socioecosistema en el que se integran. Pero dicha adaptación también puede ser una trampa de “disolución” del conocimiento. ¿Cuál es la frontera entre la adaptación y la pérdida de identidad, entre la continuidad del saber y su rigidez? ¿Existe un estado “óptimo” de los saberes locales? Y si es así, ¿qué es lo que determina su consecución?

Parece claro que, para que un saber ecológico pueda permanecer como tal no es posible ni una apertura que lo conduzca a su transformación absoluta, ni una resistencia que lo anquilese en formas o contenidos que van quedando obsoletos a medida que cambia el contexto en el que se integra. Igual que ocurre con las personas, el saber ha de encontrar el punto en el que, sin dejar de reconocerse a sí mismo, pueda sin embargo experimentar y jugar a ser diferente, trazando esa espiral ascendente en la que la repetición de lo ya aprendido y la experimentación con lo nuevo que va llegando conforman un movimiento de acumulación. Para entender esa cualidad dual de los saberes, indicador a su vez de la dualidad del socioecosistema, la perspectiva de la resiliencia socioecológica (Holling, 2001; Adger, 2000; Folke et al, 2002; Berkes y Folke, 1998) puede guiarnos en el proceso ayudándonos a disolver las aparentes contradicciones. La resiliencia, en la medida en que es capaz de integrar al mismo tiempo apertura y resistencia, adaptación y opor-

tunidad, de establecer una permeabilidad selectiva que regula el comportamiento del conocimiento local, resuelve el viejo dilema de considerar las categorías mencionadas como excluyentes. Apertura y resistencia, adaptación y creación de oportunidades, caracterizan los saberes ecológicos que navegan exitosamente en el tiempo y a los socioecosistemas en los que se integran. Si una apertura excesiva lleva a la disolución y debilitamiento del conocimiento, el cual acaba perdiendo su “identidad” y dejándose engullir por influencias ajenas, una excesiva resistencia elimina los necesarios procesos de renovación y mejora, anquilosa sus mecanismos de respuesta y limita las posibilidades de adaptación a los nuevos contextos con los que ha de enfrentarse. Ambas fuerzas han de estar en juego de manera simultánea para que el saber permanezca vivo. La persistencia de una de las tendencias sobre la otra aumentará la vulnerabilidad del sistema de conocimiento, desplazándolo hacia uno de los dos extremos y los riesgos que cada uno conlleva.

RESILIENCIA DEL ECOSISTEMA

RESISTENCIA

Una excesiva protección elimina las oportunidades del conocimiento para transmitirse y mejorarse ante nuevas circunstancias

APERTURA

Una excesiva apertura debilita el conocimiento volviéndolo más superficial, se pierde “identidad”

La resiliencia socioecológica fluctúa entre ambos extremos de apertura-cierre. Capacidad de resistencia y de fluir confluyen en el mismo proceso en el que el socioecosistema puede, o bien adaptarse, o bien transformarse en un sistema diferente. Adaptación y transformación son las dos caras del cambio de todo conocimiento.

Los saberes agroecológicos, en la medida en la que presentan una dinámica paralela a la del socioecosistema en el que se generan, y en la medida en que poseen una marcada influencia sobre el mismo, se convierten en un indicador de la resiliencia general de este (Berkes y Seixas, 2005). Determinadas formas y dinámicas del saber aumentan la resiliencia del socioecosistema, mientras que otras pueden acabar minándola. En este caso, el socioecosistema puede adaptarse “para seguir siendo” o transformarse para “dejar de ser” (Ruiz, 2013). Resiliencia socioecológica, saberes locales y socioecosistema forman parte de un mismo proceso dinámico en el que entran en juego las variables biofísicas, ecológicas, históricas, económicas, políticas y sociales que determinan el devenir de un territorio.

10.2. SABER ECOLÓGICO LOCAL Y SOCIOECOSISTEMA

Estudiar los saberes ecológicos de una cultura ha de servirnos, además de para profundizar en su comprensión, para discernir al menos una parte de la amplia realidad de la que forman parte; de lo contrario, su elección como tema de investigación no pasaría de resultar un mero ejercicio académico. Al iniciar esta investigación lo hicimos partiendo de la premisa de que los saberes pueden funcionar como indicadores del socioecosistema del que forman parte; la manera e intensidad en que esto se produce, sin embargo, así como las implicaciones de dicha consideración, estaban por definir. El trabajo de campo y las reflexiones en torno al mismo nos han permitido profundizar y entender mejor la relación que se establece entre uno y otro. Pero ¿en qué se basa esta comprensión?

En primer lugar, en la cualidad de bisagra de los saberes ecológicos, que permite articular las componentes biofísica (natural) y humana (cultural) del socioecosistema. En segundo, en su inestimable valor como “trazadores” del estado del mismo, que nos permiten seguir la pista de su devenir. El carácter procesual de los saberes nos habilita para rastrear las dinámicas de un territorio e identificar sus tendencias.

10.2.1. El saber ecológico local como articulador de las relaciones entre los seres humanos y el medio biofísico

El conocimiento ecológico de un pueblo refleja la manera en que sus miembros se relacionan entre sí y con el medio biofísico en el que viven. Se construye en torno a experiencias, creencias y percepciones, y tiene resultados bien visibles tanto sobre el entorno —aquel que el grupo humano en cuestión ocupa, pero también el que, sin ser directamente habitado por este, se ve modificado por sus actividades— como sobre las normas que rigen los vínculos entre los individuos.

El conocimiento etnoecológico actúa a modo de engranaje entre las prácticas ecológicas y las sociales, entre las formas de intervención sobre el entorno y la organización social de los individuos. El saber local, entendido como práctica, incide directamente sobre el entorno “natural” que este ocupa (Berkes, 1999) difuminando las fronteras entre naturaleza y cultura, la distinción entre “lo material” y “lo ideal” nombrado por Godelier (1989). Se trata, por tanto, de un mediador imprescindible en las formas de hacer del ser humano. Pero además, este saber vendrá condicionado —y condicionará— las formas de organización entre los miembros de la sociedad local; al tiempo que modifica y se ve modificado por lo biofísico, hace lo propio con lo cultural.

El saber ecológico local, a través de las prácticas que lo acompañan, da lugar a paisajes, agota o conserva recursos, crea vida; pero también crea comunidad. No podemos olvidar que el saber se adquiere en contextos de interacción de los individuos (Ingold, 2001), que se construye colectivamente y se cambia gracias a la comunicación que fluye en una sociedad. El saber tiene mucho que ver con las formas de ordenación de lo social, y con el tipo

de vínculos que se crean entre los miembros de una sociedad, tal y como hemos visto en el caso de la Taha y tal y como nos cuenta la arqueología del paisaje dedicada al estudio de los sistemas hidráulicos del Sureste peninsular (Martín Civantos, 2011; Glick, 1991; Trillo, 2009; Cressier, 1995). El aprendizaje ecológico puede ser una mera excusa para el acercamiento entre las personas, o bien un fenómeno fortuito del que se desprenden otro tipo de lazos. En la mayoría de los casos, se trata, sin embargo, de una necesidad que conduce a posteriores formas de relación entre los individuos, y que al mismo tiempo se ve condicionada por estas. Si parece obvio que el saber ecológico condiciona la construcción del medio natural, no es menos cierto que hace lo propio con la fundación del sistema comunitario, aquel que permite al ser humano vivir en compañía de otros semejantes con los que comparte, además de territorio, creencias, rituales, normas, afectos o desafectos. Mientras los seres humanos sean capaces de aprender unos de otros en virtud de unos intereses comunes, tendrán la posibilidad de fraguar, a través de sus relaciones, eso que llamamos comunidad (Moran, 2006); así, cuanto mayor sea el desarrollo de estas formas de conocimiento y gestión compartidas, mayor será el nivel de construcción de la comunidad (Ruiz y Gálvez, 2014). De esta forma, la comunidad puede, no solo existir, sino también desarrollarse, incluso cuando sus atributos sociales —confianza, reciprocidad— estén mermados, en virtud de la necesidad de adquisición e intercambio de conocimientos y prácticas.

Los saberes etnoecológicos nos recuerdan eficazmente el constante diálogo entre naturaleza y cultura. Aunque la separación entre ambos conceptos, bien arraigada tras siglos de pensamiento cartesiano, siga presente en nuestro imaginario, los saberes locales nos ayudan a tender un puente entre ambos extremos. Integrados en una red de sinergias y causas-efectos que configuran el sistema, actúan de nexo entre acontecimientos y agentes. Lo que interesa es su labor de engranaje entre unos dispositivos y otros. Los mecanismos que rigen su comportamiento beben por igual de lo natural y lo cultural. Los saberes nos recuerdan la complejidad y nos obligan a tenerla presente en la comprensión de la cotidianidad que nos rodea.

10.2.2. El saber ecológico local como indicador de la viabilidad de los socioecosistemas

El paralelismo que existe entre los procesos que conforman los saberes ecológicos de una sociedad y aquellos que determinan el devenir del socioecosistema nos permite identificar rastros en torno al estado de unos y otros. La transformación de los saberes nos advierte de una transformación en otros aspectos: el paisaje, las dinámicas ecológicas, los modos de gobernanza de la sociedad local. Al tiempo que un tipo de saber ecológico cambia, el socioecosistema que lo hacía posible y que se veía sostenido por el mismo también lo hace.

Si partimos de un “relational thinking” (Ingold, 2000) en el que los distintos elementos del sistema se relacionan de manera recursiva y se ven afectados mutuamente, resulta

claro afirmar que cualquier cambio en el elemento saber-práctica provoca un reajuste del resto y una transformación de las dinámicas socioecológicas existentes. El saber ecológico, como uno de los elementos relevantes en la articulación del sistema, posee, pues, un papel destacado en su disposición.

Como herramienta de mediación entre el ser humano y el medio natural, su estudio nos sirve para identificar la configuración del mismo; los procesos de construcción/ deconstrucción que afectan al saber están estrecha y directamente relacionados con aquellos otros que atañen a la organización y evolución del propio socioecosistema. Esta cualidad de bisagra se plasma de manera evidente en el paisaje y las funcionalidades de un territorio, que cambian en la medida en la que el saber deja de estar activo (es decir, deja de ser puesto en práctica).

Conocer el grado de vitalidad del saber de una sociedad determinada, su capacidad de innovación y adecuación al contexto ecológico y socioeconómico del momento, la intensidad y dirección de sus dinámicas de cambio, nos permite determinar el grado de vitalidad y viabilidad del propio socioecosistema, su capacidad resiliente (Berkes y Seixas, 2005; Berkes *et. al*, 2003). Puede ocurrir que el cambio en el saber sea de tal índole que conduzca irreversiblemente a una transformación profunda de las dinámicas del socioecosistema, o bien que, a pesar de la sustitución de unos elementos por otros, estos sigan actuando dentro de la misma lógica, manteniéndose de esta manera las antiguas formas de funcionamiento (que no los actores). Así, el socioecosistema puede seguir conservando sus formas aun cuando parte de sus componentes sean distintos (pensemos en el relevo de los neorrurales en las huertas de la Taha).

La capacidad de cambio del socioecosistema, recordémoslo, se manifiesta a través de su capacidad para aprender y atesorar conocimientos útiles que le permitan orientar su devenir, conocimientos en los que el ser humano jugará un papel claramente protagonista (Ruiz, 2013). La adquisición de conocimientos y habilidades prácticas de cualquier grupo humano sobre la forma de gestión de un recurso natural, la elaboración de normas compartidas y de dispositivos de control del mismo, son el resultado de dicho proceso de aprendizaje. Así pues, aprendizaje y capacidad de cambio son fenómenos paralelos e interconectados. La experiencia le sirve al socioecosistema para ajustar sus componentes entre sí, adaptándose y/o modificando las circunstancias para que se ajusten a las expectativas y necesidades del mismo. Así, este muestra habilidad para cambiar y adaptarse a los condicionamientos y para modificar las propias circunstancias, haciéndose más resistente ante ellas.

La resiliencia socioecológica es el punto en el que saber ecológico y socioecosistema se encuentran (Berkes y Seixas, 2005; Berkes y Folke, 1998). Si los saberes ecológicos son resilientes, el socioecosistema también lo será, y viceversa. En la medida en que la resiliencia de unos o de otro se vea mermada por cualquier motivo, la del sistema “vecino” hará lo propio.

Comprender el punto en el que el socioecosistema se encuentra dentro de este flujo continuo de transformaciones así como su capacidad de “cambiar sin dejar de ser” (Ruiz, 2012) es tarea en la que el estudio del saber ecológico puede cumplir un papel clave.

10.3. SABERES Y COMUNIDAD: LO QUE LA COMUNIDAD APORTA AL SABER, LO QUE EL SABER APORTA A LA COMUNIDAD

Mucho hemos hablado a lo largo de este estudio de la estrecha relación entre saber ecológico y relaciones sociales, tratándose, como hemos visto, de la conexión más evidente que existe en cuanto a la transmisión y recreación del conocimiento. A la luz del trabajo realizado, hemos de dar necesariamente un paso más allá en la importancia y en la naturaleza de este vínculo. Las relaciones sociales de transmisión del conocimiento no atañen únicamente al grupo doméstico o a las redes de parentesco, sino que implican al total de la comunidad. Es el conjunto de individuos que, de manera organizada, habita un territorio, el que garantiza la permanencia de las dinámicas que sostienen el saber. El modo de vida de los alpujarreños ha sido posible históricamente gracias a un “entramado de relaciones de apoyo mutuo entre cultivadores, mediado por relaciones de parentesco” pero también de “vecindad o amistad, que minimizaran y defendieran a las familias de las adversidades.” (González y Ortega, 2000: 99). La forma en que estas relaciones sociales se desarrollan y propician la recreación de prácticas y conocimientos se encuentra ligada a un proceso de construcción/destrucción del conjunto de la comunidad, proceso que corre necesariamente paralelo al de construcción/destrucción del saber local. Entendemos por comunidad, recordémoslo, aquella que se construye como un horizonte dinámico de acción colectiva para conseguir metas comunes (Ruiz y Gual, 2012), con una profunda componente procesual y práctica, así como un carácter contextual y temporal (Ruiz, 2012); comunidad que debe incluir a todos sus miembros o a la mayoría (de nada sirve la persistencia de lazos de comunidad entre un sector de la población cuando el concurso en el uso y mantenimiento de los recursos atañe a todos). Desde esta perspectiva práctica, funcional y temporal, y no desde la estructural o simbólica, es desde donde comunidad y saber local se encuentran. Son los saberes los que otorgan la componente práctica de la que se sirve la vinculación comunitaria, y que a su vez hacen posible su existencia. Hemos visto con el ejemplo de la Taha que sin la necesidad de su adquisición y transmisión, sin el interés por el aprendizaje de unos y de la enseñanza de otros, sin la necesidad común de compartir y gestionar recursos que son de interés para toda la colectividad, se pierden valiosas oportunidades de tejer lazos comunitarios.

A veces, estas oportunidades pueden verse compensadas o reafirmadas por otros espacios de encuentro que fortalecen y renuevan el carácter comunitario¹; otras, la comunidad surge en torno al miedo o recelo compartido frente a “lo exterior” que amenaza el círculo cálido de lo conocido (Bauman, 2001); por último, ocurre en determinados contextos, como es el caso de la Taha, que estas oportunidades de práctica y aprendizaje colectivos son las únicas que permanecen en un entorno social polarizado, donde ni los símbolos ni los significados son compartidos por una mayoría de la población, y donde “el otro”

1. No podemos olvidar la importancia de lo ritual y lo festivo en la creación de los vínculos comunitarios, tema ampliamente tratado por la antropología simbólica. Para más información puede consultarse Turner (1999) y Godelier (1985).

es al mismo tiempo nuestro necesario aliado en las tareas cotidianas. En la medida en la que existe un buen motivo para el intercambio social (y el adjetivo “bueno” viene condicionado por la valoración que poseen determinadas prácticas en la sociedad local), el intercambio, efectivamente, se produce. De manera inversa, a mayor índice de intercambio social, mayor índice de aprendizaje social y recreación del saber local. Este encuentra, gracias a la red comunitaria, las oportunidades para fluir, reinventarse, ser transmitido y recibir nuevas aportaciones. La comunidad, definida como capacidad para actuar colectivamente, “construye” el saber, configurando y conservando un universo epistemológico compartido donde se transmiten las claves que permiten a cualquier iniciado hacer una lectura del entorno en el que actúa (Ingold, 2000). Dichas claves se adquieren en compañía, en contextos de actividad compartida con los otros, y se enriquecen o afianzan a través de la experiencia personal. La experiencia de cada individuo se transmite luego al conjunto de la sociedad mediante la comunicación y la imitación. Un contexto social con vínculos fuertes y variados propicia, por tanto, el mantenimiento de un saber ecológico resiliente, adaptativo y creativo (Moran, 2006; Crona y Bodin, 2012) y, del mismo modo, el requerimiento de transmisión y aprendizaje de todo saber que goce de “buena salud” implica la conservación de los lazos comunitarios.

Así, comunidad y saber ecológico mantienen un continuo diálogo en el que se constituyen y modifican mutuamente. La relación es, no lo olvidemos, sistémica; puede dar lugar a cualidades o dinámicas emergentes que no habríamos podido intuir por separado. Saberes y comunidad se entrelazan de formas impredecibles y no siempre proporcionales a la unión de unos y otra. La suma de dos procesos en apariencia insignificantes (la aparición de un nuevo líder local y la llegada simultánea de alguna innovación práctica, por ejemplo) puede desencadenar un cambio sustancial que afecte, no solo a estos elementos, sino al conjunto de los saberes y de la dinámica social.

En sociedades campesinas y, en general, en aquellas culturas que mantienen una relación de apropiación directa con los recursos naturales del territorio que habitan, esta convergencia de sistemas se hace particularmente evidente. La retroalimentación que se establece entre saberes locales y construcción de la comunidad sugiere un proceso complejo, que es el que da pie a la dinámica más íntima del socioecosistema.

10.4. PARA FINALIZAR

Cualquier investigación antropológica tiene como objetivo último la comprensión de las elecciones y comportamientos humanos, el acercamiento a las formas de hacer y de vivir de mujeres y hombres que pueden parecernos más o menos cercanos, más o menos diferentes a nuestra cotidianeidad, pero que comparten con nosotros el sustrato común de la vida y la cultura. Toda investigación no es, al fin y al cabo, más que un nuevo intento de entendernos a nosotros mismos.

Desde esta premisa, los saberes ecológicos no son, pues, otra cosa que una excusa para acercarnos a este misterio ineludible de nuestra existencia, el mundo complejo y cambiante en el que vivimos. No son, ni pretendemos que lo sean, la explicación de la realidad, pero sí una clave valiosa para su comprensión.

El saber ecológico nos recuerda que conocer al ser humano pasa necesariamente por entenderlo, no solo en las construcciones culturales, históricas y políticas de las que es artífice, sino también en el mundo físico, tangible, que recrea y del que forma parte. El ser humano, parte inexcusable de la biología y la cultura, se vale, para existir, de herramientas que hunden sus raíces en ambas por igual. A través de los saberes ecológicos, donde la práctica determina el aprendizaje, lo biológico y lo cultural se entretejen en una danza en la que las improvisaciones se intercalan en el ritmo general de la música; ritmo cambiante que es capaz de mantener las proporciones aunque varíe la melodía. Lejos de proponer determinismos biologicistas o culturalistas, lo que pretendemos, a través del estudio de los saberes, es establecer la importancia de los procesos más que de los estados, de las relaciones entre elementos más que de los elementos en sí. Este “relational thinking” de Ingold aplicado a los saberes ecológicos nos permite observar las prácticas de los individuos desde otra perspectiva: tal vez la realidad, mirada a través de este prisma, sea más difícil de ordenar, explicar y clasificar, tal y como nos gustaría y estamos acostumbrados a hacer cuando hacemos ciencia, pero todos sabemos cuán desordenada, inexplicable e inclasificable es la vida que vivimos cada día. No es necesario que ningún estudio lo diga para saber que lo cotidiano está plagado de imprevistos, emociones, fuerzas contradictorias. Pero tal vez es necesario que lo cotidiano irrumpa más a menudo en las ciencias sociales, que las libere del corsé del positivismo y del relativismo en el que a menudo permanecen inmersas.

El estudio del saber local nos sugiere además otras formas de aprehender el entorno, biofísico y humano, que nos rodea; formas (intuición, afectividad) que están presentes en nuestro cotidiano pero que todavía hoy resultan insuficientemente visibles en los discursos de la ciencia. Integrar estas formas de conocimiento en el pensamiento científico constituye sin duda uno de los retos a los que la ciencia social actual se enfrenta.

La investigación que aquí hemos presentado pretende ser tan solo un ejemplo de cómo podemos operativizar, al menos parcialmente, esta forma de pensamiento; mirar aquello que nos rodea desde la complejidad. Esperamos que, aun con todas sus carencias, cumpla su cometido.

Bibliografía

-
- Acién Almansa, M. (1984) “La formación y destrucción de Al-Andalus”, en *Historia de los pueblos de España. Tierras fronterizas (I). Andalucía. Canarias*, Barcelona, pp 21-45.
 - Acosta Naranjo, R. (1997) “Importancia de la conservación de los sistemas agrarios tradicionales, con especial referencia al olivar, en el contexto del Desarrollo Rural.” en J. Labrador, B. Falero y J.L. Reyes (eds.) *I Jornadas sobre producción ecológica del olivar en Extremadura y Portugal*. Consejería de Agricultura de la Junta de Extremadura. Mérida, 1997. pp 125-133.
 - Acosta Naranjo, R. (2005) Medio ambiente, grupos sociales y conocimiento local en la dehesa. Un caso de estudio en la Sierra Morena extremeña, *Revista de estudios agro-sociales* nº206: 63-85.
 - Adger, W. Neil (2000) Social and ecological resilience: are they related? *Progress in Human Geography* 24(3):347-364.
 - Agrawal, A. (1994) “Rules, rule-making and rule-breaking: examining the fit between rule systems and resource use” in *Rules, games, and common-pool resources*. Ostrom, E. Gardner, R. and Walker, J. (eds) Ann Arbor, University of Michigan Press: 267-268.
 - Agrawal, A. y Gibson, C. (1999) Enchantment and disenchantment: the role of community in natural resource conservation, *World development* vol. 27 nº 4: 629-649.
 - Alarcón, P.A. (1873), *La Alpujarra: sesenta leguas a caballo precedidas de seis en diligencia* Armilla: Osuna, 2000.

- Altieri, M.A. (1992) “¿Por qué estudiar la agricultura tradicional” en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. González Alcantud, J.A. y González de Molina, M. (coords.), Barcelona: Anthropos.
- Álvarez Munárriz, L. (2010), “El agua como geosímbolo” en *El agua como cultura*, Lisón Tolosana C. ed., Zaragoza: Fundación de Economía Aragonesa.
- Alwani, G. (1991) “La distribución pluviométrica en la cuenca del río Guadalfeo y su influencia en la evolución espacial y temporal de sus recursos hídricos”. Actas del III simposio sobre *El agua en Andalucía* Vol.I, Córdoba, septiembre 1991.
- Ayuntamiento La Taha, (2009) *Proyecto de caracterización y puesta en valor de los recursos hídricos de la Taha y mejora del conocimiento y la gestión del ciclo integral del agua*. Ayto La Taha (inédito).
- Baas, S. (1997) “Participatory Institutional development”. FAO.
- Barahona, R. (1987) Conocimiento campesino y sujeto social campesino, *Revista Mexicana de sociología* 49: 167-190.
- Barceló, M., (1995) “Saber lo que es un espacio hidráulico y lo que no es o Al-Andalus y los feudales” en *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
- Bateson, G. (1979) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Bateson, G. y Bateson M. (2000) *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa.
- Barberá, J. E., Sala, J. Q., & Chiva, E. M. (2000). La evolución de las precipitaciones en la cuenca occidental del mediterráneo: ¿tendencias o ciclos? *Investigaciones geográficas*, (24), 17-36.
- Bauman, Z. (2001) *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: siglo XXI, 2009.
- Berkes, F. and Folke, C. (eds.) (1998) *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Berkes, F.; Colding, J. & Folke, C. (2003) *Navigating social-ecological systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkes, F. and Seixas, C. (2005) Building resilience in Lagoon Social-ecological systems: a local-level perspective. *Ecosystems* 8: 967-074.
- Berkes (1999) *Sacred ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia: Taylor & Francis.

-
- Bernal, A.M. (2009) “Panorama histórico del campesinado andaluz en la segunda mitad del siglo XX” en *El fin del campesinado: transformaciones culturales de la sociedad rural en la segunda mitad del siglo XX*, Rodríguez Becerra, S. y Macías Sánchez, C. (coord.) Sevilla: fundación Centro de Estudios Andaluces: pp 19-32.
 - Bertuglia, A; Sayadi, S.; Parra, C.; Guarino, A. (2012) El asentamiento de los neorrurales extranjeros en la Alpujarra granadina: un análisis desde su perspectiva. *Ager: Revista de estudios sobre despoblación y desarrollo rural*.
 - Bolens L., (1994) *Agrónomos andaluces en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada.
 - Bosque Maurel, J.
(1979). *Andalucía: estudios de geografía agraria*. Granada: Aljibe.
(1968). Tradición y modernidad en las Alpujarras granadinas. In *Aportación española al XXI Congreso geográfico internacional* (pp. 164-183).
 - Bosque Maurel J, y Ferrer Rodríguez A., (1999) *Granada, la tierra y sus hombres*, Granada: Universidad de Granada.
 - Bourdieu, P.
(1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
(1999) *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
 - Boyd, E., & Folke, C. (Eds.) (2011). *Adapting institutions: Governance, complexity and social-ecological resilience*. Cambridge University Press.
 - Brenan, G. (1953) *Al Sur de Granada*, México: siglo XXI, 1974.
 - Burgess R.G.; Pole, Ch.J.; Evans, K. Y Priestley, Ch. (2002): “Four studies from one or one study from four?” en A. Bryman & Burgess, B. (Eds.) *Analyzing qualitative data*. London: Routledge, pp 129-145.
 - Cantero, P., (1995), “El agua como metáfora” en *El agua. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona: Anthropos.
 - Cantero, P. y Ruiz, E. (2012) El alimento y su dimensión socio-ecológica: en torno al tomate “rosao” de la Sierra de Aracena, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 67, cuaderno 2: 385-408.
 - Carpenter, S. R. (2013). Complex systems: Spatial signatures of resilience. *Nature*, 496 (7445): 308-309.

- Caro Baroja, J.
(1957) “El sociocentrismo de los pueblos españoles” en *Razas, pueblos y linajes* Madrid: Revista de Occidente.
(1957) *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid: Istmo
(1976). Soliloquio sobre la Inquisición y los moriscos. *Historia*, 16: 47-58.
- Carrascosa Salas M., (1992) *La Alpujarra*, Granada: Universidad de Granada.
- Carson, R. (1962) *Primavera silenciosa*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Castillo, A., (1999), “Agua y acequias en la Alpujarra” en *II Conferencia de la Alpujarra* Ed. Rosúa y Cátedra UNESCO, pp 151-164.
- Chevalier, M. (1981). Les phénomènes néo-ruraux. *Espace géographique*, 1(1): 175-191.
- Clemente Rubio, S. de Rojas, (2002), *Viaje a Andalucía. Historia Natural del Reino de Granada (1804-1809)*, edición, transcripción, estudio e índices de Antonio Gil Albarracín, Barcelona: GBG.
- Cohen, A. (1985) *The symbolic construction of the community*, London: Routledge.
- Coleman, J. (1990) *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press.
- Conklin, H.C. (1954) An ethnoecological approach to shifting agriculture, *Transactions of the New York Academy of Science* 17: 133-142.
- Conklin, H. (1975) “Etnografía” en *Antropología como ciencia*, Llobera, J.R. (comp.) Barcelona: Anagrama.
- Corbin, J. M., & Strauss, A. (1990). Grounded theory research: Procedures, canons, and evaluative criteria. *Qualitative sociology*, 13(1): 3-21.
- Cressier, P. (1995) “Hidráulica rural tradicional de origen medieval en Andalucía y Marruecos. Elementos de análisis práctico” en *El agua: mitos, ritos y realidades*, Alcántud y Malpica (coord.), Barcelona: Anthropos.
- Cressier, P., Bertrand, M., Carboner, M.A., Díaz, A., Malpica A., Quesada T. (1989) “Agricultura e hidráulica medieval en el antiguo reino de Granada. El caso de la Alpujarra costera.” en *El agua en zonas áridas: arqueología e historia* II: 553-560.
- Crona. B. y Bodin, O. (2011) “Knowledge, social networks and leadership: setting the stage for the development of adaptive institutions” en *Adapting institutions: governance, complexity and social-ecological resilience*, Boyd, E. y Folke, C. eds.
- Crosby, A.W. (2003) *The columbian Exchange: biological and cultural consequences of 1492*. Praeger.

-
- Dávalos, P. (2008). El “Sumak Kawsay” (“Buen vivir”) y las cesuras del desarrollo. *Revista América Latina en Movimiento*.
 - Davidson-Hunt, I., & Berkes, F. (2003). Learning as you journey: Anishinaabe perception of social-ecological environments and adaptive learning. *Ecology and Society*, 8(1), 5.
 - De Certeau, M. (1980) *La invención de lo cotidiano. Libro 1: Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 1990.
 - De Sousa Santos, B. (2000) *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Desclée de Brouwer. S.A., 2003.
 - Del Campo, A. (2003) *Trovadores en la Alpujarra. Por una antropología de la construcción burlesca de la realidad*. Tesis doctoral, Sevilla: Universidad de Sevilla.
 - Del Val, C & Gutiérrez, J. (2006) *Prácticas para la comprensión de la realidad social*. Madrid: McGraw-Hill.
 - Didier, C. (1836) *Un viaje a la Alpujarra en 1836*. Granada: Caja General de Ahorros, 1993.
 - Domínguez Ortiz, A., Vincent, B., Muñoz y Gaviria, J., García-Arenal, M., Bunes Ibarra, M. Á. D., Galmés de Fuentes, Á., ... & Fletcher, R. (1978). *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
 - Ellen. R (2007) *Modern crises and traditional strategies: local ecological knowledge in Island Southeast Asia*. New York: Berghahn Books Publication.
 - Ellen, R. Parkes, P. y Bicker, A. (eds) (2003) *Indigenous environmental knowledge and its transformations*, London: Routledge.
 - Elliott, E.T. & Cole, C.V. (1989) A perspective on agrosystem science, *Ecology* 70 (6): 1597-1602.
 - Encina, J. y Luque, B. (2007) De las mediaciones consentidas a las mediaciones deseadas. Lo masivo y lo colectivo en los procesos de comunicación. *Cuchará y paso atrás* 15, UNILCO.
 - Escalante, E. F., Hernández, M. L., & Pardo, J. L. (2008). Esquemas tradicionales de la nueva gestión hídrica integral: Las acequias de careo. *Agricultura: Revista agropecuaria*, (908), 504-511.
 - Escalera Reyes, J. (2013) ““Amor a la tierra”: Identidades colectivas y resiliencia de los socioecosistemas” en *Complejidad y Ciencias Sociales*, Ruiz Ballesteros, E. y Solana Ruiz, J. eds. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía: 333-376.

- Escalera Reyes, J. y Ruiz Ballesteros, E. (2011) Resiliencia socioecológica: aportaciones y retos desde la antropología, *Revista de Antropología Social* 20: 109-135.
- Escobar, A. (2000) “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander [coordinador], Buenos Aires: FLACSO.
- Espín Piñar, R., Ortiz Moreno, E., Guzmán Álvarez, J.R. (2010) *Manual del acequero*. Sevilla: Agencia Andaluza del Agua, Consejería de Medio Ambiente.
- Feeny, D.; Berkes, F.; McCay, B. & Acheson, J. (1990) The tragedy of the commons: twenty two years later. *Human ecology* 18 (1): 1-19.
- Fernández de Rota, J.A. (2010), “Los caminos de la tierra y el agua: tiempo estático y espacio dinámico” en *El agua como cultura*, Lisón Tolosana C. ed., Zaragoza: Fundación de Economía Aragonesa.
- Folke, C.; Carpenter, S.; Elmquist, T.; Gunderson, L.; Holling, S. and Walker, B. (2002) Resilience and sustainable development: building adaptative capacity in a world of transformations. *Ambio* 312(5): 437-440.
- Freeman, M. (1992) The nature and utility of traditional ecological knowledge. *Northern Perspectives* Vol. 20 (1): 9-12.
- Fukuoka, M. (1978) *La Revolución de una brizna de paja*, Ecohabitar, 2011.
- Fukuoka, M. y Mettraud, F. P. (1995). *La senda natural del cultivo: teoría y práctica de una filosofía verde*. Terapión.
- Gadgil, M., P.R. Seshagiri Rao, G. Utkarsh, P. Pramod & A. Chatre (2000). New meanings for old knowledge: the people’s biodiversity registers programme. *Ecological Applications* 10: 1251-1262.
- García Martínez, P. (1999) *La transformación del paisaje y la economía rural en la Alpujarra Alta Occidental*. Instituto de Desarrollo Regional. Granada: Universidad de Granada.
- Gibson, C. y Marks, S. (1995) Transforming rural hunters into conservationists: an assessment of community-based wildlife management programs in Africa, *World development* 23: 941-957.
- Geertz, C. 1994, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Glasenapp, M., & Thornton, T. F. (2011). Traditional ecological knowledge of Swiss alpine farmers and their resilience to socioecological change. *Human Ecology*, 39(6), 769-781.

-
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New Brunswick: Aldine Transaction, 2009.
 - Glick, T. (1991), *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza editorial S.A.
 - Glorioso, R. S., & Moss, L. A. (2007). Amenity migration to mountain regions: Current knowledge and a strategic construct for sustainable management. *Social Change*, 37(1), 137-161.
 - Godbout, M. (1992), *El espíritu del don*, México: siglo XXI, 1994.
 - Godelier, M.
(1989) *Lo ideal y lo material*, Madrid: Taurus.
(1998) *El enigma del don*, Madrid: Paidós.
(2011) *La producción de los grandes hombres*, Madrid: Akal.
 - Gómez-Baggethun, E. (2009) Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización. *Papeles* 107: 57-67.
 - Gómez Moreno, (1951) “De la Alpujarra”, *Al Andalus* XVI: 17-36.
 - González Alcantud J.A. y Malpica Cuello A., (1995) “Introducción” en *El agua: mitos, ritos y realidades*, Alcantud y Malpica (coord.), Barcelona: Anthropos.
 - González de Molina, M y Ortega Santos, A. (2000) Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX, *Historia social* 38: 95-116.
 - González de Molina, M. y González Alcantud, J.A. (1992) “La pervivencia de los bienes comunales: representación mental y realidad social: algunas aportaciones al debate sobre la tragedia de los communes” en *La tierra: mitos, ritos y realidades*, Barcelona: Anthropos.
 - Gooch, M. and Warburton, J. (2009) Building and Managing resilience in community based NRM groups: and Australian case study. *Society and natural resources*, 22:158-171.
 - Gutiérrez, A (2002) *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*, Madrid: Tierradenadie.
 - Hall, C.M. and Williams A.M. eds. (2002) *Tourism and migration: new relationships between production and consumption*. Dordrecht: Kluwer.
 - Hammersley, M. Y Atkinson, P. (2001) *Etnografía: Métodos de investigación* Barcelona: Paidós, D.L.
 - Hardin, G. (1968) The tragedy of the commons, *Science* vol. 162 nº 3859: 1243-1248.

- Henríquez de Jorquera, F. *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista. (1482-1492). Sucesos de los años 1588 á 1646*. Edición preparada, según el manuscrito original por Antonio Marín Ocete (1934) Granada : Universidad : Ayuntamiento, 1987.
- Herrera, Gabriel Alonso de (1790) *Obra de agricultura*. Madrid: Atlas, 1970.
- Hurtado de Mendoza, D. (1766) *Guerra de Granada: hecha por el rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel Reyno: historia escrita en quatro libros*. Valencia: Salvador Faulí.
- Holling, C.S. (2001) Understanding the complexity of economic, ecological and social systems, *Ecosystems* 4:390-405.
- Hoogesteger, J. (2013) Social capital in water user organizations of the Ecuadorian Highlands” Human Organization, vol. 72, 4: 347-357.
- Ingold, T.
(2000) *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skills*. Londres, Nueva York: Routledge.
(2001) “El forrajero óptimo y el hombre económico” en *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas* Déscola y Palsson coords. México D.F.: Siglo XXI.
- Iturra, R.
(1992) “La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra” en *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. González Alcantud, J.A. y González de Molina, M. (coords.), Barcelona: Anthropos.
(1993), “Letrados y campesinos: el método experimental en antropología económica” en *Economía, campesinado e historia*, Sevilla Guzmán, E. Y González de Molina, M. (eds), Madrid: La Piqueta.
- Johannes, R. E. (1993). Integrating traditional ecological knowledge and management with environmental impact assessment. *Traditional ecological knowledge: concepts and cases*, 33-39.
- Kliksberg, B. (2000) *Capital social y cultura: claves olvidadas del desarrollo*, Buenos Aires: Bid-INTAL.
- Koepf, H. H. (1996). ¿Qué es la agricultura biodinámica?. Madrid: Ed. Rudolf Steiner.
- Kowii, A. (2011). El Sumak Kawsay. *Aportes Andinos*, 28.
- Lévi-Strauss, C (1967) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura económica.
- Liu, J., Dietz, T., Carpenter, S. R., Alberti, M., Folke, C., Moran, E., ... & Taylor, W. W. (2007). Complexity of coupled human and natural systems. *Science*, 317(5844): 1513-1516.

-
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en movimiento*, (452), 14-16.
 - Malpas, J. E. (1999). *Place and experience: A philosophical topography*. Cambridge University Press.
 - Malpica Cuello, A.
 (1993) “Repoblaciones y nueva organización en zonas costeras granadinas” *Actas del Coloquio Incorporación de Granada a la Corona de Castilla*. Granada, pp 513-558
 (1984): “Un modelo de ocupación humana del territorio de la Alpujarra” en *Sierra Nevada y su entorno*, Universidad de Granada.
 (1984) “El reino de Granada (1482-1502)” en *Historia de los pueblos de España. Tierras fronterizas (I). Andalucía y Canarias*, Ed. Arcos-Vergara, S.A., Barcelona, pp. 100-104.
 - Martín Civantos, J.M.
 (2007) *Poblamiento y territorio medieval en el Zenete (Granada)*. Granada: Universidad de Granada.
 (2011) Working in landscape archaeology: the social and territorial significance of the agricultural revolution in Al-Andalus, en *Early medieval Europe* 19 (4): 385-410.
 - Mauss, M. (1925), *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires: Katz, 2009.
 - Mignon, C. (1982) *Campos y campesinos de la Andalucía Mediterránea*. Madrid: Servicio de publicaciones agrarias, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
 - Moran, E. (2006) *People and nature: an introduction to human ecological relations*. Victoria: Blackwell .
 - Morin, E. (1977) *El método I: La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 2001.
 (1986) *El método III: el conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1999.
 (1990) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2008.
 - Mosko, M. And Damon, F. (eds) (2005) *On the order of chaos: social anthropology and the science of chaos*, New York: Berghahn Books.
 - Moss, L.A.G. (2006) ed. *The amenity migrants: seeking and sustaining mountains and their cultures*. Wallingford, UK and Cambridge, USA: CABI Publishing.
 - Navarro Alcalá Zamora, P., (1979) *Mecina: la cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*. Madrid: CSIC.
 - Nogué i Font, J. (1988) El fenómeno neorrural, *Agricultura y sociedad*, 47: 145-175.
 - Noorgard, (1984) El potencial del desarrollo coevolucionista. *Land Economics* vol. 60, nº2: 160-173.

- Okley, J. (2002) “Thinking through fieldwork” en A., & Burgess, B. (Eds.) *Analyzing qualitative data*. Bryman. London: Routledge, pp 18-35.
- O’Reilly, K. (2000) *The british on the Costa del Sol: transnational identities and local communities*, London: Routledge.
- Ortner, S. (1984) Theory in anthropology since the sixties, *Comparative studies in society and history* vol.26 (1): 126-166.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the commons: the evolution of institution for collective action*, New York: Cambridge University Press.
- Ostrom, N. (2009) A general framework for analysing sustainability of social-ecological systems. *Science* vol. 325: 419-421.
- Ostrom, E. Y Ahn, T.K. (2003) Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva, *Revista mexicana de sociología* vol.65 nº1: 155-233.
- Palenzuela, P. (1993) “Antropología económica del campesinado andaluz” en *Economía, campesinado e historia*, Sevilla Guzmán, E. Y González de Molina, M. (eds), Madrid: La Piqueta.
- Pascual y Florido (2005) ¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad . Sevilla: Fundación el Monte.
- Piñar Álvarez, M. (2000) Uso público y gestión en el área protegida de Sierra Nevada: una geografía de desencuentros. *Cuadernos geográficos* 30: 365-398.
- Putnam R.D. (1993). The prosperous community. *American Prospective* 13: 35–42.
- Rappaport, R.
(1968) *Cerdos para los antepasados*. Madrid: Siglo XXI, 1987
(1993) “Naturaleza, cultura y antropología ecológica” en *Hombre, cultura y sociedad*, Shapiro ed.: 261-292.
- Redfield, R (1955) *The Little community*. Stockholm: Almquist & Wilksells.
- Reyes-García, V., V. Vadez, E. Byron, L. Apaza, W. R. Leonard, E. Perez, and D. Wilkie. (2005). Market Economy and the Loss of Folk Knowledge of Plant Uses: Estimates from the Tsimane’ of the Bolivian Amazon. *Current Anthropology* 46: 651–656.
- Reyes-García V., L. Aceituno, S. Vila, L. Calvet-Mir, T. Garnatje, A. Jesch, J. J. Lastra, M. Parada, M. Rigat, J. Vallès, M. Pardo-de-Santayana (2012). Home gardens in three mountain regions of the Iberian Peninsula: Description, motivations for gardening, and financial benefits. *Journal of Sustainable Agriculture*. 36 (2):249-270.

-
- Reyes-García, V., S. Vila, L. Aceituno-Mata, L. Calvet-Mir, T. Garnatje, A. Jesch, J. J. Lastra, M. Parada, M. Rigat, J. Vallès, and M. Pardo-de-Santayana (2010). Gendered home gardens. A study in three mountain areas of the Iberian Peninsula. *Economic Botany* 64: 235–247.
 - Reyes García, V. & Martí Sanz, N. (2007) Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura, *Ecosistemas* 16 (3): 46-55.
 - Rossi, P. (2005). Dos pragmatistas, dos pragmatismos. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (40), 5.
 - Ruddle, K. (1993) “The transmission of traditional ecological knowledge”, *Traditional ecological knowledge: concepts and cases* Ottawa, Canadá: editado por Julian T. Inglis. International Program on Traditional Ecological Knowledge: International Development Research Centre, c1993.
 - Ruiz Ballesteros, E.
 (2009) *Agua Blanca: comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial* Quito: Abya-Yala.
 (2011) Social-ecological resilience and community-based tourism: an approach from Agua Blanca, Ecuador, *Tourism Management* vol. 32 (3): 655-666.
 (2012) La vigencia de la comunidad: prácticas para navegar en la globalización desde la periferia andina, *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, vol. 44, n°3: 419-433.
 (2013) “Hacia la operativización de la complejidad en Ciencias Sociales” en *Complejidad y Ciencias Sociales*, Ruiz Ballesteros, E. y Solana Ruiz, J. eds. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía: 138-172.
 (2013) “Socioecosistemas y resiliencia socioecológica. Una aproximación compleja al medio ambiente” en *Complejidad y Ciencias Sociales*, Ruiz Ballesteros, E. y Solana Ruiz, J. eds. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía: 296- 331.
 - Ruiz Ballesteros, E. y Gálvez, M.C. (2014) Community, common-pool resources and ecological systems: water management and community building in Southern Spain, *Human Ecology* 42, 6: 847-856.
 - Ruiz Ballesteros, E. y Gual, M.A. (2012) The emergence of new commons: Community and multi-level governance in the Ecuadorian coast, *Human ecology* 40: 847-862.
 - Ruiz Ruiz, J.F. (2013) “Sistema de riego en la Vega de Granada: el mantenimiento de un paisaje agrario a partir de los repartos de agua de riego” *Revista electrónica de Patrimonio Histórico*, junio 2013.
 - Sahlins, M. (1974) *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal, 1983.
 - Sevilla Guzmán, E. y González de Molina, M. (1990), Ecosociología: algunos elementos teóricos para el análisis de la coevolución social y ecológica en la agricultura, *Revista española de investigaciones sociológicas* n° 52: 7-45.

- Sillitoe, P. (2007) *Local science vs. global science: approaches to indigenous knowledge in international development*. New York : Berghahn.
- Spahni, J.C. (1959) *La Alpujarra: la Andalucía secreta*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1983.
- Stewart, Chris (2008) *Entre limones*. Córdoba: Almuzara.
- Soto Fernández, D; Herrera González de Molina, A.; González de Molina, M.; Ortega Santos, A. (2007) La protesta campesina como protesta ambiental: siglos XVIII-XX, *Historia Agraria* 42: 277-301.
- Sotolongo Codina, P., Delgado Díaz, C.J. (2010) *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. Argentina: CLACSO.
- Taylor, S.J. (1984) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Temple, D. 2003 *Teoría de la reciprocidad*. Tomo I. La Paz: Padep-gtz.
- Thoreau, H.D. (1854) *Walden*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Toledo, V.
(1992) La racionalidad ecológica de la producción campesina, *Revista CLADES* nº 5/6, revista electrónica.
(2005) La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales, *LEISA. Revista de Agroecología*. Abril 2005: 16-20.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008) *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona: Icaria.
- Toledo, V. y Alarcón, P. (2012) La etnoecología hoy: panoramas, avances, desafíos, *Etnoecología* 1: 1-16.
- Tonnies, F. (1947) *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires: Losada.
- Trillo San José, C.
(1994) *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*. Diputación de Granada. Granada: Universidad de Granada.
(2004) *Agua, tierra y hombres en Al-Andalus*. La dimensión agrícola del mundo nazarí. Granada: Ajbar.
(2009) *El agua en Al-Andalus*. Granada: Sarriá.
- Turner, V. (1999) *La selva de los símbolos*, Madrid: siglo XXI, 2005.

-
- VVAA. (2012) *Hablamos de Órgiva: historias y reflexiones de la gente de Órgiva, sus anejos y cortijadas*. Granada: Diputación de Granada.
 - Valles, M. (1999) *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
 - Van der Ploeg, J.D. (1993) “El proceso de trabajo agrícola y la mercantilización” en *Ecología, campesinado e historia*, Sevilla Guzmán, E. Y González de Molina, M. (eds). Madrid: La Piqueta.
 - Vayda, A. y McCay, B. (1975) New directions in ecology and ecological anthropology, *Annual review of anthropology* 4: 293-306.
 - Vivas, G., Mateos L., Giradles, J.V., González-Dugo, M.P. (2006) “Nuevas tecnologías para el estudio de los regadíos ancestrales de la cuenca del río Poqueira, comarca de la Alpujarra, España”, Taller *CYTED: El agua en Iberoamérica: tecnologías apropiadas y tecnologías ancestrales*. Lima.
 - Walker, B., Holling, C. S., Carpenter, S. R., & Kinzig, A. (2004). Resilience, adaptability and transformability in social-ecological systems. *Ecology and society*, 9(2), 5.
 - Watson, A. M. (1998). *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico: difusión de los distintos cultivos y técnicas agrícolas del año 700 al 1100*. Granada: Universidad de Granada.
 - Wittfogel, K. A. (2002). Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario. *Revista Derecho del Estado*, (12).

Anexos



Anexo I

Imágenes de la Taha



Los pueblos de la Taha desde la Sierra de Mecina



Almendros en el camino a Mecina



Vista de Ferreirola



Tinao en Atalbéitar



El otoño en Capilerilla



Atalbéitar



Alberca de Eugenio



Lavadero de Fuente Escarda



Partidor de la Acequia Gorda



Ramal de acequia en Pitres



Francisco regando su huerto



Huerta de Encarna



Huerta de Alex



Encañado de tomates, huerta de María



Huerta de Dani



Planta de amaranto



Caquis secos



Tomates secos en la huerta de Juan



Manolo trabajando en su plantación de habichuelas



Milena aprendiendo a sembrar



Majando centeno



Imbar y Miguel



Isabel y José



Ramón junto a su calabaza

Anexo II

Tabla de huertas y hortelanos

TABLA 1. CARACTERIZACIÓN DE HUERTAS Y HORTELANOS DE LA TAHA

Hortelano/a local		Hortelano/a neorural					Huertas visitadas / hortelanos entrevistados		
Código	Localidad de la huerta	Sexo hortelano/a	Procedencia del hortelano/a	Lugar habitual de residencia	Edad	Distancia vivienda-huerto (vivienda en el terreno / a menos de 200 m / a más de 200 m)	Papel que ocupa la actividad agrícola (actividad económica principal / complementaria / marginal)		
HC1	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	75-85	Menos de 200 m	Actividad económica principal		
HC2	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Granada	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal		
HC3	Capilerilla	Mujer	Capilerilla	Pitres	75-85	Más de 200 m (vivienda de la hija en el terreno)	Actividad marginal		
HC4	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Pitres	25-35	Más de 200 m	Actividad económica complementaria		
HC5	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla-Barcelona	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal (principal hasta los 18 años)		
HC6	Capilerilla	Hombre y mujer	Granada-Cádiz	Capilerilla	25-35	Menos de 200 m	Actividad marginal		
HC7	Capilerilla	Mujer	Badajoz	Capilerilla	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC8	Capilerilla	Mujer	República Checa-Alemania	Capilerilla	25-35	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC9	Capilerilla	Mujer	Madrid	Capilerilla	65-75	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC10	Capilerilla	Hombre	País Vasco	Capilerilla	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC11	Capilerilla	Mujer	Suiza	Capilerilla	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC12	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal (pastor)		
HC13	Capilerilla	Mujer	Madrid	Capilerilla	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal (más jardín que huerto)		
HC14	Capilerilla (camino de la Jara)					Vivienda en el terreno	¿		
HC15	Capilerilla	Hombre	Alemania	Capilerilla	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC16	Capilerilla	Mujer	Córdoba	Capilerilla	35-45	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		
HC17	Capilerilla	Hombre	Madrid	Capilerilla	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad marginal		

Hortelano /a local Hortelano /a neorrural Huertas visitadas / hortelanos entrevistados

Código	Localidad de la huerta	Sexo hortelano/a	Procedencia del hortelano/a	Lugar habitual de residencia	Edad	Distancia vivienda-huerto (vivienda en el terreno / a menos de 200 m / a más de 200 m)	Papel que ocupa la actividad agrícola (actividad económica principal / complementaria / marginal)
HC18	Capilerilla	Mujer	Capilerilla	Capilerilla	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC19	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Pitres	75-85	Más de 200 m	Actividad marginal
HC20	Capilerilla	Hombre	Bubión	Capilerilla	65-75	Más de 200 m	Actividad económica principal
HC21	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Granada	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC22	Capilerilla	Hombre	Pitres	Camino Capilerilla-Pitres	65-75	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HC23	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HC24	Capilerilla	Mujer	Capilerilla	Capilerilla	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC25	Capilerilla	Mujer	Capilerilla	Capilerilla	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC26	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC27	Capilerilla	Hombre y mujer	Córdoba	Granada	45-55	Menos de 200 m	Actividad marginal
HC28	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Pitres	¿	Más de 200 m	Actividad marginal
HC29	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	45-55	Menos de 200 m	Actividad económica complementaria
HC30	Capilerilla	Hombre	Alemania	Capilerilla	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal. Importancia del jardín (alojamiento turístico)
HC31	Capilerilla	Hombre	Capilerilla	Capilerilla	65-75	A más de 200 m	Actividad marginal (emigrado retornado)
HP1	Pitres	Hombre	Pitres	Pitres	65-75	Más de 200 m	Actividad económica principal
HP2	Pitres	Mujer	Pitres	Pitres	65-75	Menos de 200 m	Actividad marginal
HP3	Pitres	Hombre	Pitres	Pitres	75-85	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HP4	Pitres (A la salida del pueblo, yendo hacia Capilerilla)						
HP5	Pitres (Detrás del restaurante San Roque)						
HP6	Pitres	Hombre	Pitres	Pitres	75-85	Más de 200 m	Actividad económica complementaria

HP7	Pitres	Pitres	Pitres	65-75	Más de 200 m; el terreno acoge una segunda residencia	Actividad marginal (importante para el autoabastecimiento de la familia)
HP8	Pitres	Hombre	Pitres	75-85	Más de 200 m	Actividad económica principal
HP9	Pitres (enfrente de la Oveja Verde)	Hombre	Pitres	65-75		Actividad marginal
HP10	Pitres	Mujer	Francia		Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HP11	Pitres	Hombre	¿?		Vivienda en el terreno	
HP12	Pitres	Hombre	Pitres			
HP13	Pitres	Hombre	Pitres	35-45	A menos de 200 m	Actividad marginal
HP14	Pitres	Hombre	Pitres	35-45	A menos de 200 m	Actividad marginal
HP15	Pitres	Hombre	Pitres	75-85	A más de 200 m (vivienda del hijo en el terreno)	Actividad económica secundaria.
HP16	Pitres	Mujer y hombre	Palencia-Madrid	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HP17	Pitres (calle de la discoteca, subiendo en coche al Bº Alto)	Hombre	Pitres			Actividad marginal? Hizo dinero en Argentina, era uno de los terratenientes de Pitres.
HP18	Carretera Pitres-Capilerilla	Hombre	Pitres	65-75	A menos de 200 m	Actividad marginal
HP19	Pitres	Mujer	Alemania	65-75	Vivienda en el mismo terreno (albergue juvenil)	Actividad marginal
HPR1	Pórtugos	Hombre	Málaga	45-55	Vivienda en el mismo terreno	Actividad económica secundaria (cultivo de cáñamo)
HPR2	Pórtugos	Mujer	Barcelona	55-65	Vivienda en el mismo terreno	Actividad marginal
HPR3	Pórtugos	Hombre y mujer	Pórtugos	65-75	A más de 200 m	¿?
HPR4	Pórtugos	Hombre	Inglaterra	35-45	Vivienda en el mismo terreno (alojamiento rural)	Actividad marginal (importancia del jardín)
HPR5	Pórtugos	Hombre y mujer	Málaga	25-35	Vivienda en el mismo terreno	Actividad marginal

Hortelano /a local **Hortelano /a neorrural** Huertas visitadas / hortelanos entrevistados

Código	Localidad de la huerta	Sexo hortelano/a	Procedencia del hortelano/a	Lugar habitual de residencia	Edad	Distancia vivienda-huerto en el terreno / a menos de 200 m / a más de 200 m	Papel que ocupa la actividad agrícola (actividad económica principal / complementaria / marginal)
HM1	Mecina	Hombre	Fondales	Mecina	65 - 75	Vivienda en el mismo terreno	Actividad económica principal
HM2	Mecina	Hombre	Mecina	Mecina	75- 85	A menos de 200 m	Actividad económica complementaria
HM3	Mecina	Hombre	Argentina/Extremadura	Mecina	35-45	A menos de 200 m	Actividad marginal
HM4	Mecina	Hombre	Mecina	Mecina	75-85	¿	Actividad económica marginal
HM5	Mecina	Mujer	Soria	Mecina	65-75	Vivienda en el mismo terreno	Actividad económica complementaria
HM6	Mecina	Hombre	Mecina	Mecina	45-55	A más de 200 m (muchas propiedades)	Actividad económica complementaria (dueños del bar y de alojamientos turísticos)
HM7	Mecina	Hombre	Mecina	Mecina	35-45	A menos de 200 m	Actividad económica complementaria (construcción)
HM8	Mecina	Hombre	Pitres	Pitres	55-65	¿	Actividad económica complementaria (materiales de construcción)
HM9	Mecina	Hombre	Pitres	Mecina	35-45	¿	Actividad marginal
HM10	Mecina		Inglaterra	Mecina		A menos de 200 m	Actividad marginal
HF1	Fondales	Hombre	Fondales	Fondales	75-85	A menos de 200 m	Actividad económica principal
HF2	Fondales	Hombre	Fondales	Fondales	75-85	A más de 200 m	Actividad económica principal
HF3	Fondales		Fondales	Fondales	75-85	¿?	¿?
HF4	Fondales	Mujer	Fondales	Fondales	65-75	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HF5	Fondales Pegando a la era	Hombre	Fondales	Fondales	45-55	A menos de 200 m	Actividad complementaria
HF6	Fondales	Hombre	Fondales	Fondales	75-85	A menos de 200 m	Actividad económica principal antes de la emigración
HF7	Fondales	Hombre y mujer	Inglaterra	Fondales-Inglaterra	65-75	A menos de 200 m	Actividad marginal (importancia del jardín)

HF7	Fondales	Hombre	Alemania	Fondales	55-65	¿	Actividad marginal
HF8	Fondales	Hombre	Fondales	Fondales	65-75	A más de 200 m	¿?
HF9	Fondales	Mujer y hombre	Málaga	Fondales	45-55	Vivienda asociada al terreno	Actividad marginal
HFR1	Ferreirola	Mujer	Inglaterra	Ferreirola	45-55	A menos de 200 m	Actividad económica complementaria/marginal
HFR2	Ferreirola	Hombre	Ferreirola	Ferreirola	65-75	A menos de 200 m	Actividad económica principal
HFR3	Ferreirola	Hombre	Valencia	Ferreirola	← 25	Vivienda asociada al terreno (furgoneta)	Actividad principal/ autosubsistencia
HFR4	Ferreirola (vecinos de Dani)	Mujer	Americano y catalana	Ferreirola	50-60	Vivienda en el terreno	Actividad complementaria (trabajan con woofers, yurta para cursos, ect)
HFR5	Ferreirola	Hombre	Ferreirola	Ferreirola	35-45	Vivienda en el terreno	Actividad económica complementaria
HFR6	Ferreirola	Hombre y mujer	Madrid	Ferreirola	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad económica complementaria
HFR7	Ferreirola	Mujer	Jaén	Ferreirola	55-65	Vivienda en el terreno (alojamiento rural)	Actividad marginal
HFR8	Ferreirola	Hombre	Inglaterra	Ferreirola-Atalbéitar	35-45	Vivienda en el terreno	Actividad marginal (vive de una herencia)
HFR9	Ferreirola	Hombre y mujer	Málaga	Málaga-Ferreirola (fines de semana)	45-55	Vivienda en el terreno	Actividad económica marginal, pero muy autosuficientes (propia miel, vino, aceite, sidra, huevos, huerto) Actividad ppal: ceramista
HFR10	Ferreirola	Hombre y mujer	Suecia/Suiza-Italia	Ferreirola	60-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal (alojamiento rural, escuela de español)
HA1	Atalbéitar	Hombre	Atalbéitar	Atalbéitar (ha vivido muchos años en Granada)	55-65	A menos de 200 m.	Actividad marginal (bar del pueblo, pensionista)
HA2	Atalbéitar	Hombre	Asturias/ Francia	Atalbéitar	45-55	A menos de 200 m	Actividad marginal
HA3	Atalbéitar	Hombre	Inglaterra?	Atalbéitar	65-75	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HA4	Atalbéitar	Hombre y mujer	Córdoba/ Francia	Atalbéitar	25-35	Vivienda en el terreno	Actividad económica complementaria (venta miel) Autogestión
HA5	Atalbéitar	Hombre y mujer	Francia	Atalbéitar	55-65	Vivienda en el terreno	Actividad marginal

Hortelano /a local		Hortelano /a neorrural		Huertas visitadas / hortelanos entrevistados			
Código	Localidad de la huerta	Sexo hortelano/a	Procedencia del hortelano/a	Lugar habitual de residencia	Edad	Distancia vivienda-huerto (vivienda en el terreno / a menos de 200 m / a más de 200 m)	Papel que ocupa la actividad agrícola (actividad económica principal / complementaria / marginal)
HA6	Atalbéitar	Mujer	Francia	Atalbéitar	65-75	Vivienda en el terreno	Actividad marginal
HA7	Atalbéitar	Hombre	Atalbéitar	Atalbéitar	65-75	A menos de 200 m	Actividad marginal
HA8	Atalbéitar	Hombre y mujer	Madrid/ Francia	Atalbéitar	25-35	A menos de 200 m	Actividad marginal
HA9	Atalbéitar	Hombre	Atalbéitar	Atalbéitar		Vivienda en el terreno	

